



بحث في نشأة الدولة الإسلامية

الدكتور فالح حسين

بحث في نشأة الدولة الإسلامية



مركز دراسات الوحدة العربية



بحث في نشأة الدولة الإسلامية

الدكتور فالح حسين

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

حسين، فالح

بحث في نشأة الدولة الإسلامية / فالح حسين.

٣١٩ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٩٣ ـ ٣٠٦.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-307-2

١. الدولة الإسلامية. ٢. التاريخ الإسلامي. أ. العنوان.

297.09

العنوان بالإنكليزية

A Study on the Rise of the Islamic State

by Faleh Hussein

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، آذار/مارس ٢٠١٠

المحتويـــات

خلاصة الكتاب

ـ ١ ـ

إن محور اهتمام هذه الدراسة هو الحديث عن الظروف التي نشأت فيها الدولة الإسلامية والمؤشرات الدالة على هذه النشأة. أما إطارها الزمني، فهو الفترة الواقعة بين الهجرة النبوية إلى يثرب (المدينة) من سنة ٦٢٢م، مروراً بالأحداث التي أسفرت عن ولادة كيان وسلطة سياسية بعد الهجرة بقليل، وصولاً إلى الفترة الممتدة حتى أواسط القرن الأول الهجري، أي قبل خلافة عبد الملك بن مروان، وهي الفترة التي سمّيناها «البدايات».

وقد تركز الحديث في هذا الموضوع على توضيح وإبراز أهم المؤشرات التي تصب في صلب مسألة ولادة الدولة أو السلطة، التي أنتجت إدارة وجهاز حكم جديدين، في ظل أوضاع يمكن وصفها بأنها تمت في ظروف عسيرة. ولكن الوليد الذي أنجبته ولد سليماً قوياً ومؤهلاً للنمو السريع في جو صحي مؤات، سرعان ما نتجت منه الظاهرة الكبرى التي بهرت الكثيرين من دارسي موضوع نشأة وتطور الدولة الإسلامية السريع، التي كانت نواتها الأولى في المدينة، ثم امتدت إلى الحجاز وباقي مناطق الجزيرة العربية.

ونفترض أن هذا النجاح السريع للإسلام، ديناً ودولة معاً، مدين بعد ظهوره بفترة وجيزة لتهميش الجزيرة العربية سياسياً وعسكرياً لأن الحجاز، مهد الإسلام، والجزيرة بشكل عام، بقيت بعيدة عن خطر الدول المجاورة القوية أولاً، ثم عدم وجود سلطة الدولة القمعية في البيئة التي ظهر فيها الإسلام، وهذا هو الأهم؛ إذ تمكن الإسلام من تكوين جماعة قوية بالنسبة إلى محيطها، الأمر الذي جعلها نواة السلطة والدولة، فتعداد القوة المعادية له لم يبلغ في أول

مواجهة عسكرية (معركة بدر) الألف رجل. ولذلك كله، يمكن القول إن من حسن حظ الإسلام أنه ولِد في مكة التي افتقرت إلى سلطة الدولة القاهرة كالدولة الساسانية أو الدولة البيزنطية. وقد قال بعض الباحثين في هذا الصدد ما يؤيد ما ذهبنا إليه عندما قال: «إن حظ الإسلام ومحمد أنه أتى في مجتمع فاقد للكنيسة والدولة، وهما القوة الرادعة لكل تجديد».

ـ ٢ ـ

أما فكرة هذا الكتاب، فقد خطرت لي منذ فترة ليست بالقصيرة، وذلك في إثر اطلاعي على بحث حول نشأة الدولة الإسلامية كتبه المستشرق الأمريكي ف. دونر يقول فيه «إن الدلائل تشير إلى وجود دولة عربية إسلامية منذ أيام الخليفة عبد الملك بن مروان (٥٨ ـ ٦٥ هـ/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥ م)، وإنه يمكن إعادة وجود الدولة إلى عهد معاوية بن أبي سفيان (٤٠ ـ ٦٠هـ/ ٦٦١ ـ ٦٨٠ م). أما الفترة التي تعود إلى ما قبل خلافة معاوية، فإن الوثائق القليلة حتى الآن لا تسمح بتكوين رأي يوصل إلى نتيجة في ما يتعلق بالنصف الأول من القرن الأول الهجري من التاريخ الإسلامي، ولكن بعض الأسباب تجعل من المعقول الاعتقاد أن الدولة تعود إلى أيام معاوية». وأعتقد أن السبب في مقولته هذه يعود إلى إهمال قيمة الوثائق المبكرة التي تعود إلى ما قبل خلافة معاوية، بل إنها تعود إلى فترة ما بعد فتح العراق والمشرق بقليل، بالنسبة إلى النقد المؤرَخ، وإلى ما بعد فتح مصر مباشرة، بالنسبة إلى الوثائق البردية المؤرخة.

ورغم تحفظي على هذا الرأي، فإنني أعتقد أن صاحبه، وهو معروف لديّ بجديته، يمثل رأياً معتدلاً، بعكس ما قالته دراسات أخرى ظهرت في بريطانيا وصدرت في أكسفورد وكمبريدج قبل ذلك بفترة ليست بالطويلة، وكان دونر قد انتقدها بمقالته هذه، بل إنه رفضها بوضوح.

وإني أرى أن مستشرقين، ظهروا منذ أواخر السبعينيات من القرن الماضي، هم، كما يصفهم المؤرخ التونسي هشام جعيط، «تيار منحاز متورط في الافتراضات الواهية والتعميمات الضعيفة». وفي تعليق على الموضوع، يقول المؤرخ نفسه إن الدراسات الإسلامية في الغرب أضحت مقتصرة على لفت انتباه القليل القليل من الناس هناك، وإن كبار الباحثين في هذا الميدان قد خبا ذكرهم. ولذلك يرى البعض من أمثال هؤلاء أن في الإمكان البوح بأية فكرة دون خوف من رقابة رابطة علمية جادة تردع المستهترين، كما هو الحال في العلوم الطبيعية، وكأن مثل

هذه الدراسات لا تقوم على التثبت والمسؤولية كما يلاحظ من كتابات كرون (Crone) نفسها، التي تقوم على بناء النظريات الوهمية، كما وضح ذلك في كتابها *Hagarism* وفي كتابها عن تجارة مكة (١٩٨٧). وبالتالي، فإن مثل هذه الدراسات وأصحابها إنما يمثلون «انفلات الاستشراق من عقاله وابتعاده عن الصرامة المنهجية التاريخية بحجة الصرامة نفسها»، على حد قول جعيط، الذي يصل في النهاية إلى نتيجة مفادها أن هؤلاء الذين سمّاهم المستشرقين الجدد « ليس لديهم تكوين تاريخي حق».

وأعتقد أن مكمن المشكلة في مقولاتهم الواهية تكمن هنا بالفعل، إضافة إلى عدائهم التقليدي المبني على التعصب ضد كل ما يمت إلى الإسلام ديناً وحضارة. وقد أحسن دونر بالرد الرصين والمقنع على دعاويهم بشأن **القرآن الكريم**.

ونود أن نلفت الانتباه هنا إلى أن ليس كل المستشرقين ينحون المنحى المشار إليه؛ فهناك الكثيرون ممن لا يقبلون الغلو الذي كان الدافع عندي لدراسة مسألة نشأة الدولة الإسلامية من خلال الوثائق المادية المعاصرة كدلائل مادية ملموسة يمكن الاعتماد عليها،و مقارنة مادة هذه الوثائق بما تمدنا به الروايات التاريخية في المصادر الأولية من معلومات، لنرى إلى أي مدى يمكن الاعتماد على مادة هذه الروايات عند الحديث عن فترة نصف القرن الأول من التاريخ الإسلامي، وهو موضع الخلاف بين الدراسات المذكورة والروايات التاريخية، وبالتالي إلى أي حد يمكن أن تتوافق مادة المصادر التاريخية مع ما تقدمه مادة الوثائق المؤرخة المعاصرة إلى فترة الدراسة، وصولاً إلى الحكم بالثقة بها أو بمصداقيتها التاريخية.

ـ ٣ ـ

وقد ارتكزت أهم المؤشرات التي بنيت عليها الدراسة، على ما يلي:

● مؤشر ولادة الدولة ـ السلطة أيام الرسول (ﷺ)، وتركيز الرسول بعد الهجرة على الدعوة والدولة في آن، بحيث ارتبط كل منهما بالآخر، وإن بدا أن الرسول تعامل في كثير من الأحيان مع الآخرين كصاحب سلطة سياسية يقبل منهم الخضوع السياسي له ولسلطته دون فرض قبول الدعوة عليهم. وهذا مؤشر لا مراء فيه على دور سلطة الدولة الذي استوعبه رسول الله النبي والقائد أو الزعيم السياسي معاً، فعقد المعاهدات وعهود الصلح التي أجازت بقاء المصالَحين على أديانهم غير الوثنية، لأنه لم يقر أحداً على وثنيته، مع التزامهم بالاعتراف السياسي له ولسلطته، دون فرض قبول الدعوة عليهم.

● مؤشر استمرار الدولة بعد الرسول، وقد ظهر هذا المؤشر بصور متعددة اجتمعت معاً لتشير إلى سلطة حاكمة، دولة، تدير وتشرف على إدارة المجتمع والأرض بقوة السلطة التي كانت تمثّلها، ومنها ما أجمعت عليه الروايات التاريخية من اختيار أبي بكر (ﷺ) بعد وفاة رسول الله كاستمرار للسلطة التي أوجدها من قبل، فاستمرت بمن خلفه من بعده، ثم الهزة العنيفة التي تعرضت لها هذه السلطة، والحزم الذي واجه بها صاحب السلطة الجديد، أبو بكر، خصوم سلطته، أعني حركة الردة التي واجهها أبو بكر بما مكّنه من إخضاعها وإعادتها إلى حظيرة الدولة والسلطة التي صار يمثّلها، فاستعاد بذلك ما يمكن أن نسمّي نتيجته توحيد الجزيرة العربية كلها تحت سلطة واحدة كأول حدث من نوعه في تاريخ الجزيرة العربية وأهلها؛ إذ إن حدث التوحيد هذا غير مسبوق في تاريخ الجزيرة وساكنيها. ومنها أيضاً تمصير الأمصار الإسلامية، أي بناء مدن عربية إسلامية جديدة في المناطق التي فتحها العرب مباشرة، بعد التغلب على حركة الردة، وذلك عندما توجهت جيوش أبي بكر، وبعده عمر بن الخطاب (ﷺ)، إلى الشام والعراق وبلاد فارس ومصر. ونتج من هذا الخروج سرعة سيطرة الجيوش العربية الإسلامية على هذه المناطق، الأمر الذي استدعى إقامة معسكرات لهؤلاء الجند، حيث رأت الدولة ضرورة إقامتها لأسباب عسكرية أولاً، سرعان ما تحولت إلى مراكز إدارية وسياسية، إضافة إلى السبب الأول. وما لبثت هذه المدن الجديدة، التي سمّيت أمصاراً، أن أصبحت ممثّلة للحضارة والثقافة العربيتين الإسلاميتين بكل مناحيهما، ونعني بها البصرة والكوفة في العراق، والفسطاط في مصر أيام عمر بن الخطاب بين سنتي ١٥ ـ ٢٢ هـ/ ٦٣٦ ـ ٦٤٢ ـ ٦٤٣م، والقيروان في أفريقيا سنة ٥٠ هـ/ ٦٧٠ م، أيام معاوية بن أبي سفيان. فإقامة تلك المدن، من حيث اختيار المكان والتخطيط والسكان وإسكانهم فيها، كانت بإشراف رسمي للدولة ينفذ القادة (الولاة) في هذه المناطق أوامر السلطة العليا التي كان يمثّلها الخليفة في العاصمة في كل ما يتعلق بالبناء والإدارة والقبائل التي سكنت فيها، وكل ما يتعلق بتخطيط المدينة التنظيمي بشكل عام.

● مؤشر إنشاء الديوان وإقرار العطاء (رواتب الجند)، وما لهذا كله من دلالة بالغة على وجود السلطة والدولة، لأن تنظيم الجيش وعطائه، أي رواتب الجند، لا يمكن أن يتم إلا بسلطة منظمة ذات قدرة على الضبط وجمع الأموال، ثم صرفها على مصالح المجتمع، ومنها الرواتب؛ فقد رأينا نجاح الدولة في وقت مبكر بإنشاء هذه المؤسسة الإدارية المالية العسكرية لإدارة شؤون الجند، عماد الدولة، ورواتبهم من أجل ضمان توجيه نشاطاتهم.

● مؤشر تنظيم الضرائب، فرضها جبايتها من المكلفين لتتمكن الدولة من صرف رواتب الجند. وهو يرتبط بالمؤشر السابق ويردفه في تشكيل عماد الدولة. فكان تنظيم الجند والمال، وهو عماد كل دولة، قد شكلا أهم مؤشرات سلطة الدولة، ذلك أن ترتيب أمور الجند والجباة يعد أهم نظام مؤسس للدولة، لأن كلا الأمرين لا بد أن يصدر بالضرورة عن سلطة ناظمة لجمع المال وصرفه لمن يحمي قدراتها، وهم المقاتلة كما تسمّيهم المصادر الإسلامية.

● مؤشر تنظيم التصرف في الأرض وملْكيتها، وهو يرتبط بالسيطرة على الأرض المفتوحة كنتيجة مباشرة من نتائج الفتح. وهذا ما نلمحه ابتداء منذ أيام الرسول وخلافة عمر بن الخطاب، فكانت التنظيمات المالية للأرض وملْكيتها، وما فرض عليها وعلى أهلها، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بسلطة الدولة وإشرافها، لأن كل ذلك يحتاج إلى سلطة وإشراف.

ونلاحظ أن المؤشرات هذه مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً؛ إذ لا يمكن إنشاء إدارة ديوان الجند والعطاء إن لم يكن قد حصل تنظيم للأرض واستثمارها، وتنظيم للضرائب التي فرضت على الأرض واستثمارها، كما فرضت على أصحابها. ولذلك كله نقول إن هذه الأمور المترابطة لا بد وأنها استُحدثت في وقت متقارب بحيث نرجح صدق الروايات التي تجعلها في حوالى سنة ٢٠ هـ/ ٦٤٠م، أي في أيام عمر بن الخطاب.

● مؤشر ضرب النقد، وهو من المؤشرات الرئيسية لوجود سلطة الدولة، التي تتولى ضرب النقد وتحديد قيمته من خلال الإشراف الرسمي على ما صار يسمّى عند العرب في ما بعد «دار الضرب» أو «العيار». وقد حصل ذلك أيضاً إبان إنشاء الديوان، الذي لا بد أنه ارتبط بتنظيم الضرائب والأرض، أي في سنة ٢٠هـ تقريباً. ولدينا من النقد الذي يحمل هذا التاريخ ما يؤكد ذلك تماماً، وأحياناً قبل هذا التاريخ بقليل، أي سنة ١٨هـ/ ٦٣٩ م.

● مؤشر الوثائق المادية المعاصرة، التي شكلت الدلائل العملية على وجود سلطة الدولة الإسلامية بين سنتي ٥٨ ـ ٦٥ هـ/ ٦٣٩ ـ ٦٨٤م. وتشتمل هذه الوثائق على النقوش الحجرية المؤرخة، وهي تعود إلى فترة الدراسة التي بدأت تظهر سنة ٢٤هـ/ ٦٤٤ ـ ٦٤٥م، بنقش يؤرخ لوفاة عمر بن الخطاب، وهو أول النقوش العربية المؤرخة المعروفة حتى الآن. وإضافة إلى هذه النقوش، تشكّل الوثائق البردية العربية الدليل القوي والمبكر على سلطة الدولة الإسلامية التي بدأ ظهورها مع سنة ٢٢هـ/ ٦٤٢ ـ ٦٤٣م، لحسن الحظ، أي في السنة التالية لفتح العرب لمصر، وهي

تعتبر أول وثيقة مدونة بالعربية، إلى جانب بردية أخرى تعود إلى التاريخ، مع أن الأولى مزدوجة اللغة، أي كُتبت بالعربية واليونانية. ويرجح أن الثانية كُتبت بالعربية فقط. أما الدليل الوثائقي المادي الثالث، فيتمثل بالنقود التي ضربها العرب وحملت عبارات عربية وإسلامية منذ سنة ١٨ و٢٠هـ/ ٦٣٩ ـ ٦٤٠م.

ـ ٤ ـ

وقد سعينا من البداية إلى لفت الانتباه إلى بعض الآراء الاستشراقية، التي نظرت إلى قيمة الروايات التاريخية في مصادرنا الأولية بعين الشك أحياناً وبعين النكران أحياناً أخرى، الأمر الذي نتج منه نكران لوجود الدولة الإسلامية المبكرة. ولذلك جاء استنادنا في دراستنا هذه إلى ما سمّيناه الوثائق المادية المعاصرة، إلى جانب الروايات التاريخية لدعم ما تذهب إليه روايات المصادر في القضايا المطروحة. ذلك لأن الروايات المشار إليها شكلت المادة الرئيسية للحديث عن الفترة الأولى من عمر الدولة الإسلامية، أعني الفترة ما بين النشأة الأولى بعد الهجرة النبوية، والمتمثلة بالصحيفة أو الكتاب الذي أصدره رسول الله في المدينة لتنظيم شؤون المجتمع الجديد الذي سمّاه البعض «دستور دولة المدينة، أو أول دستور مدوَّن في الإسلام»، وبداية ظهور الوثائق التي أشرنا إليها سابقاً بين سنتي١٨ ـ ٢٠هـ، ٢٢هـ و٢٤هـ/ ٦٣٩ ـ ٦٤٤م، أي في أواسط أيام عمر بن الخطاب، حيث إننا نفتقر إلى هذه الوثائق المادية في هذا الوقت القصير الذي لا يكاد يتعدى العقدين الأولين من حياة الدولة الإسلامية.

وتبينّ الوثائق، كما أوضحت الدراسة، صدق ما ذهبت إليه الروايات التاريخية بنصوصها التي تحدثت عن مختلف نواحي نشاطات الدولة والمجتمع في هذه الفترة المبكرة. ولذلك، فقد اجتهدنا في الفصل الثالث من هذه الدراسة في إثبات الكثير من نصوص الوثائق المادية، سواء كانت النقوش الحجرية أو الوثائق البردية أو النصوص التي ظهرت على النقد الذي يعود ضربه إلى فترة الدراسة.

إن عملنا في هذه الدراسة يقوم على ملاحقة وتتبّع الظروف والتطورات التي وُلدت فيها الدولة الإسلامية، بالعودة إلى ما أجمعت عليه الروايات التاريخية من أسس أدت إلى ولادة هذه الدولة ـ السلطة التي استُحدثت على يد رسول الله (ﷺ) بعد هجرته إلى المدينة، عندما استجدّت الأحداث وخُلقت الظروف لولادة سلطة جديدة لم تكن معروفة في المنطقة التي ظهرت فيها، أعني الحجاز، المدينة ومكة، قبل ظهور الإسلام، ثم تطورت هذه الدولة إلى ما صارت عليه

بعد عقدين من عمرها، عندما تبدأ الوثائق المادية التي تزودنا بالدلائل العملية بالظهور، ليس على وجود الدولة والسلطة الإسلامية فقط، بل على كثير من مظاهر تطورها في مجالات السياسة والإدارة والضرائب، فرضها وجمعها بشكل خاص، والنقود والديوان وتنظيم ملكية الأرض.

أما الفترة السابقة لتوفر الوثائق المادية، وهي السنوات الأولى من عمر الدولة الإسلامية، من أيام الرسول إلى أواسط أيام عمر بن الخطاب، أي من السنة الأولى إلى السنة الثامنة عشرة من الهجرة، فلن نهملها بحجة حاجتنا إلى الوثائق الدالّة على وجودها، وسنتخذ من إجماع الروايات التاريخية وتصديق الوثائق للاستمرارية في ما بعد دليلاً نعتمده على صحة الأخبار الواردة في المصادر الأولية.

وقد تحدثنا عمّا سمّيناه مؤشرات وجود السلطة، ابتداء من ولادة الدولة أيام الرسول، عندما ترافقت الدعوة والدولة معاً، إلى استمراريتها عند بيعة أبي بكر وإخماد حركة الردة في أيامه؛ إذ اتفقت جميع الروايات على وضع الصحيفة التي وضعها الرسول بعد الهجرة لتنظيم أوضاع المجتمع الجديد في المدينة، واعترف من خلالها أهل الصحيفة، المسلمون وغير المسلمين منهم، بسلطة رسول الله عندما أُسند إليه الفصل في كل ما يحصل بينهم من خلاف.

وتُشكل هذه الصحيفة وثيقة تاريخية سياسية وقانونية قيّمة ودستوراً اعتبره بعض الباحثين أيضاً أقدم نموذج موثوق للنثر العربي بعد **القرآن الكريم**. وتعطي الوثيقة الرسول الدور المركزي في المجتمع الجديد الذي كان أطرافه المهاجرون والأنصار ويهود المدينة.

ونظراً إلى أهمية هذه الوثيقة التاريخية القصوى في التاريخ الإسلامي وتاريخ الفكر السياسي عند المسلمين بشكل عام، أوردنا في الدراسة نصها كاملاً، كما ذكره محمد حميد الله الحيدرأبادي؛ فمن خلال هذا النص، نجد مؤشرات السلطة أو الدولة، التي كانت البذرة التي وُلدت من رحمها الدولة الإسلامية، عندما أقرت ما يلي من دعائم الدولة:

١ ـ **الدستور** (القانون)، الذي ينظم حياة أهل الصحيفة، وهو الصحيفة نفسها بموادها المختلفة.

٢ ـ **الشعب** (المجتمع)، الذي كان قاعدة هذه الصحيفة التي جاءت لتضع الأسس العامة للعلاقات بين أفراده، وهم أهل الصحيفة، كما جاء في بعض موادها، الذين هم المهاجرون والأنصار واليهود (ومن تبعهم ولحق بهم)

في ما بعد، إذ اعتبرتهم الصحيفة «أمة واحدة من دون الناس».

٣ ـ **الأرض** التي يقيم عليها أهل الصحيفة، وقد جُعلت مكاناً آمناً لهم جميعاً: «وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة»، أي إنها أُقرت مكاناً آمناً لجميع أهلها، لا يجوز الاقتتال بينهم وحمل السلاح بعضهم ضد بعض، إذا ما نشب خلاف بينهم أو بين جماعتين منهم، والأرض هي يثرب، المدينة التي حُرِّم فيها الاقتتال بين أهلها.

٤ ـ وأخيراً، **صاحب السلطة** الذي منحته نصوص الصحيفة سلطته بشكل واضح، وجعلته المسؤول والمرجعية النهائية لأهل الصحيفة والحَكَم بينهم في حالة الحاجة إلى من يحكم بينهم في حالة الخلاف، وهو هنا محمد رسول الله (ﷺ)، كما جاء في النص.

وهذه هي أركان الدولة، كما يُعرّفها فقهاء السياسة وعلماؤها في العصور الحديثة.

ـ ٥ ـ

وفي نهاية حديثنا حول نشأة الدولة الإسلامية، نقول إننا حاولنا معالجة هذا الموضوع بالعودة إلى الروايات الأولى في المصادر الأولية المبكرة مّما لم يكن حوله خلاف بين مادة هذه المصادر، إضافة إلى ما تمكّنا من الاطلاع عليه من وثائق تعود إلى الفترة نفسها التي عالجتها الدراسة، وهي كثيرة، ومفسرة لكثير من القضايا موضوع البحث.

تبدأ هذه الفترة بما فعله رسول الله بعد هجرته إلى المدينة، من تأسيس سلطة كانت نواة الدولة الإسلامية، وتنتهي إلى ما قبل خلافة عبد الملك بن مروان، دون الدخول في تفاصيل أي من الأحداث التاريخية بالطريقة التقليدية، إلا بما يخدم الحديث عن نشأة وتطور أو استمرارية هذه السلطة ـ الدولة. وقد اتجه الحديث دائماً إلى ما سمّيناه مؤشرات السلطة في المرحلة المبكرة التي سبقت توفر الوثائق المادية، أي قبل سنة ٢٠هـ. ثم الاعتماد بعد ذلك على إثبات استمرارية هذه المؤشرات بالاستناد إلى الوثائق المادية المعاصرة للحدث التاريخي من نقوش ووثائق بردية، عربية اللغة كانت أو يونانية أو قبطية أو ثنائية اللغة «عربية ـ يونانية غالباً»، إضافة إلى محاولة استقصاء مادة القطع النقدية التي ضربها العرب على الطرز السابقة، من ساسانية أو بيزنطية، على حد سواء.

واللافت للانتباه أن هذه الوثائق، بما تؤكده من أحداث أو إيراد أسماء بعض الشخصيات التي تتحدث عنها الروايات التاريخية من مشاركين في الأحداث في مصر بشكل خاص، إنما تبدأ بالظهور فعلاً حول التاريخ الذي اعتمدناه حداً فاصلاً بين الفترة التي تبدأ فيها الوثائق بالبروز والفترة التي سبقتها، أي التي تفتقر إلى الوثائق المادية، حيث تبدأ الوثائق، لحسن الحظ، من خلال البرديات والنقوش بالظهور في الوقت نفسه، وهو سنة ٢٢هـ. ذلك أن أول النقوش العربية الإسلامية المعروفة، وكذلك البرديات العربية، تعود في كلتا الحالتين إلى سنة ٢٢هـ، بينما توفر بعض القطع النقدية مّما ضربه العرب قبل ذلك بقليل بين سنتي ١٨و٢٠هـ. ولهذا السبب اعتبرنا أن سنة ٢٠هـ تمثّل بداية التاريخ الموثق الذي يؤكد، بل يوثق للدولة الإسلامية وسلطتها السياسية والإدارية والعسكرية، ليس في المدينة أو الجزيرة العربية فحسب، بل وخارجها أيضاً، في مصر والعراق والمشرق والشام.

وفي حين أننا اعتمدنا للفترة الأولى التي سبقت هذا التاريخ ـ تاريخ ظهور الوثائق ـ وهي فترة قصيرة جداً، ما أجمعت عليه الروايات التاريخية، ابتداء من الصحيفة التي وضعها الرسول لتنظيم أوضاع المجتمع الجديد في المدينة، مروراً بإجراءاته على السلطة الدنيوية التي مارسها إضافة إلى نبوّته، من عقد معاهدات وعقد الصلح وإرسال العمال والقضاة أحيانا إلى المناطق الأخرى، وانتهاء إلى ما سمّيناه مؤشرات استمرارية السلطة بعد وفاة الرسول مّما قام به خليفتاه أبو بكر وعمر من تنظيم وتطوير السلطة التي أوجدوها من قبل، من تمصير للأمصار الجديدة والإشراف الإداري والسياسي والعسكري على تنظيمها، أقصد الكوفة والبصرة، إضافة إلى أجناد الشام، إلى إنشاء الإدارات الجديدة كالديوان والعطاء الذي رافقه تنظيم التصرف في الأراضي المفتوحة وفرض الضرائب وجبايتها مّما شهدت به الوثائق البردية الكثيرة، التي تعود إلى هذه الفترة ابتداء من سنة ٢٠هـ، وتؤكد تماماً ابتداء فتح مصر على يد العرب في هذا العام، كما ذكرت الروايات التاريخية. كما تؤكد طلبات تموين الجيش عن طريق تقديم المواد الغذائية العينية التي تسمّيها الروايات التاريخية «أرزاق الجند».

وقد أثبتت هذه الوثائق البردية المبكرة والمؤرخة، لحسن الحظ، توافقاً يكاد يكون تاماً بين ما جاء على لسان الروايات التاريخية في المصادر الأولية وما شهدت به مثل هذه الوثائق الصادرة باسم الإدارة العربية الإسلامية الجديدة. وآخر هذه الوثائق التي أوليناها الاهتمام هي النقود التي ضربها العرب مباشرة

بعد الانتهاء من إرساء قواعد التنظيم الجديد في دولتهم أيام عمر بن الخطاب.

ـ ٦ ـ

وفي الجزء الأخير من الدراسة حاولنا حشد مجموعة كبيرة من الوثائق المؤرخة التي تعود إلى الفترة اللاحقة لسنة ٢٠هـ وحتى الفترة التي سبقت خلافة عبد الملك بن مروان، وذلك من أجل توضيح أهمية وقيمة الروايات التاريخية التي تحدثت عن تطورات الدولة الإسلامية في مختلف المجالات. وقد بيّنت هذه الوثائق توافقاً في كثير من الأحيان، وهو توافق لا يؤكد ما ذهبت إليه الروايات التاريخية بشكل لافت للانتباه فقط، بل ويدحض أيضاً الشكوك التي يطلقها البعض من الدارسين، خاصة الغربيين منهم، حول الكثير من التطورات السياسية والإدارية والاقتصادية وحتى العسكرية، وذلك عندما توثّق بعض القطع النقدية مثلاً ألقاب الخلفاء، بل حتى اللقب الذي اتخذه بعض قادة حركات المعارضة ضد الدولة الأموية وكان اللقب نفسه الذي حمله خلفاء بني أمية، وهو لقب «أمير المؤمنين»، الذي ظهر مرافقاً لاسم الزبير، الذي عارض الأمويين بحركة استمرت فترة تزيد على العشر سنوات، وكذلك قائد إحدى جماعات الخوارج، وهو قطري بن الفجاءة الذي أكدت بعض القطع النقدية أنه لم يتخذ لقب أمير المؤمنين فحسب، بل اتخذ أيضاً شعاره الذي كان يرفعه خوارج ذلك الوقت، وهو «لا حكم إلا لله».

أما الوثائق البردية، سواء منها العربية أو التي كُتبت بلغات أخرى، فقد أكدت في هذه الفترة المبكرة ما ذهب إليه كثير من الروايات في المصادر الأولية، سواء التاريخية منها أو الفقهية. وذلك عندما تحدثت عن بعض الضرائب العينية أو النقدية التي أسهبت أحياناً في الحديث عنها، كالأرزاق، وهي الضرائب العينية التي كانت تؤخذ على شكل مواد تموينية كالقمح والزيت والطحين والشعير وعلف الدواب، وأحياناً الوجبات الغذائية للجند، وكذلك الجزية ومن يدفعها ومقاديرها ومواعيد جبايتها. كما جاء الحديث عن ضرائب الأرض النقدية التي عرفت في المصادر الأولية باسم «الخراج».

وأخيراً يمكن القول إننا عند دراستنا لتاريخ العرب المسلمين، وخاصة تاريخ صدر الإسلام بالتحديد، يجب علينا الاهتمام بدراسة الوثائق المتوفرة، ومنها الوثائق البردية العربية والثنائية اللغة؛ القبطية واليونانية، وذلك لإجلاء كثير من الغموض في تاريخ هذه الفترة المبكرة من التاريخ العربي الإسلامي، كما حاول هذا البحث القيام به بشكل جدي.

مقدمة

- ١ -

وردت فكرة هذا الكتاب منذ فترة ليست بالقصيرة، وذلك إثر اطّلاعي على بحث حول نشأة الدولة الإسلامية[١]، يقول فيه مؤلفه: «إن الدلائل تشير إلى وجود دولة عربية إسلامية منذ أيام الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٥هـ/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥م)، وإنه ربما يمكن إعادة وجود الدولة إلى عهد معاوية بن أبي سفيان (٤٠ ـ ٦٠هـ/ ٦٦١ ـ ٦٨٠م)». أما الفترة التي تعود إلى ما قبل خلافة معاوية، فإن الوثائق القليلة حتى الآن لا تسمح بتكوين رأي يوصل إلى نتيجة في ما يتعلق بالنصف الأول من القرن الأول الهجري من التاريخ الإسلامي، ولكن بعض الأسباب تجعل من المعقول الاعتقاد أن الدولة الإسلامية تعود إلى أيام معاوية»[٢]. وأعتقد أن السبب في مقولته هذه يعود إلى إهماله الوثائق المبكرة التي تعود إلى ما قبل خلافة معاوية، بل تعود إلى فترة ما بعد الفتح العربي لمصر مباشرة.

---

(١) انظر: Fred M. Donner, «The Formation of the Islamic State,» *Journal of American Oriental Studies*, vol. 106, no. 2 (1986), pp. 283-296.

نتقل كلماته كما جاءت في البحث: «The Evidence suggests that a state certainly can be said to have existed from the time of the caliph Abd al-Malik (A. D. 685-705), and that a state probably existed back into the time of Mufawiya' ibn Abi Sufyan (A. D. 661-680)», p. 283.

(٢) بويع عبد الملك بالخلافة في رمضان سنة ٦٥هـ، وتوفي في شوال سنة ٨٦هـ. انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق سولومن دوب فريتز غويتين وماكس شلوسينغر، ٢ ج في ٥ مج (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٨)، ج ٢، مج ٤، ص ٤٧٠؛ أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، عني بتصحيحه أوجين منوخ [وآخرون]، ٨ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ ـ ١٩١٨)، ج ٥، ص٢٢٦ و٢٣٥؛ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ٢ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ج ٢، ص ٢٥٧ ـ ٢٦٧، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب؛ ٣٠، ١٠ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٨)، ج ٥، ص ٦١٠، وج ٦، ص ٤١٨.

ورغم تحفظي على هذا الرأي، فإنني أعتقد أن صاحبه، وهو معروف لديّ بجديته، يمثّل رأياً معتدلاً، بعكس ما قالته دراسات أخرى ظهرت في بريطانيا وصدرت في أكسفورد وكمبريدج قبل ذلك بفترة ليست طويلة[٣]، وكان قد انتقدها بمقالته، بل رفضها بوضوح.

ومنذ اطّلاعي على البحث، وكنت قد اطّلعت قبل ذلك على الآراء المغالية التي رفضها هو أيضاً، وردت إليّ فكرة دراسة مسألة نشأة الدولة الإسلامية من خلال الوثائق المادية المعاصرة كدلائل مادية ملموسة يمكن الاعتماد عليها، ومقارنة مادتها بمادة الروايات التاريخية في المصادر الأولية، لنرى إلى أي مدى يمكن الاعتماد على مادة هذه الروايات عند الحديث عن فترة نصف القرن الأول من التاريخ الإسلامي. وبالتالي إلى أي حد يمكن أن تتوافق مادة المصادر التاريخية مع ما تقدمه مادة الوثائق المؤرخة المعاصرة لفترة البحث، وصولاً إلى الحكم بالثقة بها أو بمصداقيتها التاريخية.

ـ ٢ ـ

الوثائق المعنية هنا هي التي تتمثّل في النقوش العربية التي تحمل تاريخاً واضحاً يعود إلى هذه الفترة، وكذلك الوثائق الأكثر عدداً والأكثر أهمية، لتعدد الجوانب التي يمكن توثيقها في التاريخ العربي، وهي وثائق أوراق البردي العربية أو الثنائية اللغة، العربية واليونانية، أو اليونانية والقبطية، التي تعود إلى الفترة العربية الإسلامية المبكرة، وكانت قد بدأت بالظهور منذ سنة ٢٢هـ، وهي معروفة لدى الباحثين في تاريخ مصر العربي الإسلامي منذ ما يزيد على القرن من الزمن. وتركيزنا هنا منصبٌّ على الوثائق التي تحمل تاريخ تدوينها، وهو غالباً بالشهر والسنة بالعربية أحياناً، كما هي باليونانية في أغلب الأحيان، مع تأكيد الوثائق المؤرخة منها لكي

(٣) نشير إلى بعض هذه الدراسات هنا، وبشكل خاص: Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977); Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1980), and John Wansbrough, *The Sectarian Milieu, Content and Composition of Islamic Salvation History*, foreword Gerald Hawting (Oxford: Oxford University Press, 1978).

وهناك دراسات ظهرت مؤخراً في كتاب تتضمّن عدة مقالات لعدة مؤلفين، وقد طبع أول مرة سنة ٢٠٠٥م، واطّلعتُ على طبعته الثالثة سنة ٢٠٠٧م بعنوان رئيسي: (*Die Dunkeln Anfaenge*) تعدى في غلوّه كل مَن سبقوه، وأعتقد أنه غير صالح لأن يكون مادة حوار ونقد لفقدانه عناصر البحث العلمي الأكاديمية بشكل عام، انظر: Karl-Heinz Ohlig and Gerd-R. Puin, hgs., *Die Dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und fruhen Geschichte des Islam* (Berlin: Hans Schiler, 2007).

تكون أكبر حجةً، ولا مجال للاجتهاد في تحديد زمنها، وبالتالي فإنها تفيد في تأكيد المعلومة الزمنية للحدث أو الفعل الذي تتحدث عنه، وهذا هو ما نسعى إليه، مركّزين البحث حوله، لأن الغاية هي الحديث عن الزمن المبكر للتاريخ الإسلامي.

وثالث هذه الوثائق أو الدلائل العملية المادية هي القطع النقدية التي ضربها العرب، وهي وثائق معاصرة تحتفظ بأهمية مماثلة لأهمية الوثائق البردية؛ إذ لا يمكن إلا أن تكون وثائق رسمية. فالنقود المؤرخة التي ضربها العرب، وتعود إلى الفترة السابقة لخلافة عبد الملك، هي نقوش توثّق بما تحمله من التأريخ والعبارات الإسلامية التي دونت على النقد، وباللغة العربية من اللحظة الأولى التي ضربها العرب عقب الفتح مباشرة في كل من الشام وبلاد المشرق، تلك التي انتشرت فيها مدن الضرب، وفي فترة مبكرة جداً بعد الفتح، بين سنتي ١٧ ـ ٢٠هـ، كما سنرى.

ـ ٣ ـ

ونود أن نشير بصورة عابرة، دون الدخول في التفاصيل، إلى مادة تاريخية ليست ضمن الوثائق، لكن يمكن أن تكون بريئة من الاتهام الموجّه إلى الروايات التاريخية الإسلامية، خاصة بالنسبة إلى المشكّكين بمصداقية تاريخية الروايات الإسلامية. تتمثل هذه المادة في ما كتبه غير العرب وغير المسلمين في فترة مبكرة، وأحياناً معاصرة للأحداث، متحدثين في أخبارهم عن التاريخ العربي الإسلامي منذ ظهور رسول الله (ﷺ) ودولته، مروراً بمن جاء بعده من الخلفاء ـ الحكام أو الملوك. وهي، بالنسبة إلى بعض هذه الدراسات، مادة المصادر المسيحية[٤]،

(٤) نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر: Theodor Noeldeke, «Zur Geschichte der Araber im I. Jahrh. d. H. aus Syrischen Quellen,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlindischen Gesellschaft* (ZDMG), vol. 29 (1875), pp. 76-98,

الذي يفترض أن يعود إلى أواخر القرن الثاني أو أوائل القرن الثالث الهجري، ويتحدث عن فتح الشام وخلافة معاوية. انظر: Robert Henry Charles, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, translated from Zotenberg's Ethiopic Text, Christian Roman Empire (Oxford: Oxford University Press, 1916); Theophanes the Confessor, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*, translated by Cyril Mango and Roger Scott; Contributed by Geoffrey Greatrex (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1982).

انظر أيضاً، تقرير أركولف عن رحلته التي قام بها سنة ٦٧٠م للقدس وبلاد الشام؛ ديونيسيوس التلمحري، **التاريخ المنحول**، ساويرس بن المقفع، **سير الآباء بطاركة الكنيسة القبطية في الإسكندرية**، أغابيوس المنجي، **تاريخ أغابيوس**، وسواها كثير. ونرجو أن يكون لنا عودة إلى دراسة مادة هذه المصادر غير الإسلامية، في ما يتعلق بتاريخ صدر الإسلام بشكل خاص.

السريانية والقبطية والأرمنية والبيزنطية، التي تطرقت إلى الحديث عن العرب والإسلام ودولتهم وحروبهم مع الفرس والروم، وذكرت أحياناً الاتفاقيات أو المعاهدات التي عُقدت بين دولة المسلمين والدولة البيزنطية منذ أيام عمر بن الخطاب، مروراً بأيام معاوية، ووصولاً إلى أيام عبد الملك ومَن جاء بعده، كما أشار إلى ذلك بوضوح ثيوفانس (Theophanes) في حولياته. هذا إضافة إلى المادة التي جاءت في تقارير كتبها بعض من زار بلاد الشام من حجاج أوروبيين في القرن السابع الميلادي، وخصوصاً أركولف (Arculf) الذي زار القدس وبلاد الشام في أيام خلافة معاوية سنة ٦٧٠هـ، ووضع كتاباً وصف فيه هذه الزيارة.

ويمكن أن تشكل مادة هذه المصادر غير الإسلامية وسيلة نحتاج إليها لمحاورة الذين يشككون في الروايات الإسلامية، بعد دراستها دراسة علمية موضوعية. فهذه المصادر بعيدة عمّا نُسب إلى المصادر الإسلامية من تُهم، إذ ليس لدى هؤلاء من دعوى لوضع الأخبار أو نسبتها إلى عصر سابق للعصر الذي حدثت فيه كما زعموا، وليس للكتّاب النصارى غاية في مثل هذا الوضع أو الانتحال، بل نعرف أنهم كتبوا على خلفية معادية للعرب وللمسلمين، فإذا ما اتفقت أخبارهم في خطوطها العامة، بغض النظر عن الأحكام الأخلاقية التي أطلقوها ضد الإسلام وأهله أحياناً، مع أخبار الروايات الإسلامية، فإن ذلك يعني إثبات الثقة والمصداقية للروايات العربية الإسلامية إذا ما تحققت هذه الثقة للروايات المسيحية، باعتبارها بعيدة عن الاتهام، بل بريئة أصلاً من تهمتي النحل والوضع الموجهتين إلى الروايات الإسلامية.

ونقول، من البداية، إن هذه الدراسة ليست رداً على رأي ورد في بحث أو كتاب معينّ، سواء ما ذكرناه من دراسات أو سواها، ولكنها محاولة لتدوين تاريخ هذه الفترة المبكرة اعتماداً على الوثائق المعاصرة وما أجمعت عليه مادة الروايات العربية الإسلامية.

وليست الغاية هنا الدخول في نقاش مع مثل هذه الآراء، التي قال صاحب أحدها أنه أهمل المصادر العربية الإسلامية على اعتبار أنها ليست أهلاً للثقة، وأن غرضه كان دراسة التاريخ الإسلامي من خارج ثقافته. لكن الإهمال هنا لم يقع للروايات التاريخية التي رفض الثقة بها، بل أهملت الوثائق المادية المبكرة والكثيرة جداً من النقوش والوثائق البردية وقطع النقد العربية الإسلامية. ولا ندري لماذا تهمل الوثائق ضمن أي دراسة نقدية للروايات!

هذا الإهمال للوثائق هو ما أردنا لفت الانتباه إليه من البداية، لأن الوثائق كما أسلفنا هي محور حديثنا لدراسة مصداقية الروايات العربية الإسلامية، وهي عماد هذه الدراسة الأساسي.

ـ ٤ ـ

ويحضرنا بعض التساؤلات التي تخص تطورات الأحداث في النصف الأول من القرن الأول الهجري/النصف الأول من القرن السابع الميلادي، وربما تفيد في إثارة المشكلة التي نحن بصدد الحديث عنها: هل كانت الحروب والعلاقات التي تحدث عنها ثيوفانس، وهو مؤلف بيزنطي عاصر أواخر الدولة الأموية وصدر الدولة العباسية، وكذلك أخبار النيقوي، وسواهما ممن عاصرهما من السريان والأرمن، حروباً قبلية أم حروباً بين الدولة البيزنطية والدولة العربية الإسلامية المتجاورتين، انتهت في بعض الأحيان إلى عقد اتفاقيات ومعاهدات نظمت العلاقات بينهما، فكان للعرب بذلك دولة ترعى وتشرف على تحركات جيشها وتقرر سياسته وتحركاته، كما هو حال الدولة البيزنطية؟! وهل كانت الغزوات البدوية هي التي قضت على الدولة الساسانية قضاءً تاماً بعد عشرين عاماً من أول لقاء عسكري بين الفرس والعرب؟! ألا يمكن الاستفادة مما وضعه غير المسلمين من أخبار للحديث عن دولة عربية إسلامية؟ أم أن هؤلاء انتحلوا الأحداث؟

إذا سلّمنا جدلاً بانتحال الرواة المسلمين الأحداث لإعادتها إلى وقت سابق، فلماذا ينتحل هؤلاء الكتّاب غير المسلمين ما كتبوه عن هذه الفترة؟ وما هو مصير الوصف الذي كتبه أركولف لرحلته سنة ٦٧٠م؟ ألم يتحدث هؤلاء جميعاً عن الأحداث والتطورات السياسية لدى العرب، أو عمّا شاهدوه (أمثال أركولف) في فترة سبقت خلافة عبد الملك؟!

ثم كيف تمكّن هؤلاء المسلمون وخصومهم من اختلاق كل هذا التاريخ، بشخصياته وتطوراته في البلاد المفتوحة وفي الجزيرة العربية ذاتها، وكل وقائع التاريخ العربي الإسلامي السياسية والعسكرية والفكرية والإدارية، على الصورة التي وصلتنا، في ما لو أن التطور المزعوم (خلافة عبد الملك) هو الذي أنتج الدولة التي لم تكن معروفة قبل أيام عبد الملك؟

وكيف يصف هؤلاء الوضع قبل عبد الملك؟ وما هو الحال الذي كان عليه العرب المسلمون في فترة الفتوحات من أيام الرسول إلى أيام عبد الملك؟

وهل بلغ التوافق بين كل هذه المصادر التي تحدثت عن العرب ودولتهم درجة المؤامرة بين المسلمين وخصومهم من المؤلفين غير المسلمين؟ وكيف حصل كل ذلك؟ ولمصلحة مَن حصل هذا التوافق إن كان قد حصل؟ ولماذا؟

ونختم بتساؤل ربما يكون بحاجة إلى جواب ممن أنكر وجود الدولة العربية الإسلامية قبل عبد الملك: ما الذي حصل في أيام عبد الملك وعلى يديه، ولم يكن موجوداً قبله، حتى نميز فترته ونعترف بدولته وننكر ما يتحدث عنه التاريخ والوثائق في الفترة السابقة له؟!

إن الوثائق التي بين أيدينا، وهي كثيرة جداً، تؤيد ما يمكن تسميته استمرارية وتطورات الأحداث التي مرت بالدولة والمجتمع في أيام عبد الملك، وكانت نتيجة تطورات طبيعية لما كان موجوداً قبله في كل ما يتعلق بالإصلاحات الإدارية أو الاقتصادية، النقد والدواوين والإدارة، وحتى تطور كتابة الحروف العربية وتنقيطها. كل ذلك كان تطوراً واستمراراً لما كان قد بدأ قبل عبد الملك بفترة طويلة قد تصل إلى نصف قرن، أي منذ أيام عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، كما سنرى في ثنايا هذه الدراسة. لكن دور عبد الملك أبرزه ما يمكن أن نسمّيه تطور الأحداث الذي مكّن عبد الملك من استعادة وحدة الدولة مرة أخرى بعد أن اهتزت اهتزازاً خطيراً، وذلك عندما قضى على حركات المعارضة الخطيرة التي ظهرت بوادرها قبل أيامه، فبدا دوره كأنه خلق جديد، رغم أنه كان استعادة لما كان موجوداً من قبل.

ـ ٥ ـ

يقول أحد الباحثين: إن حالة الاستقرار التي عاشتها الحجاز، وهي المنطقة التي ظهر فيها الإسلام أولاً (مكة والمدينة)، استدعت حاجة ملحّة إلى ظهور السلطة[٥]، لأن الظروف لم تكن متوفرة لظهور دولة وإيجاد سلطة مستقرة قبل ظهور الإسلام، لكن ظهور الإسلام أدى إلى تحرك الأمور بسرعة باتجاه ولادة السلطة السياسية ـ الدولة ـ بالفعل، وهو ما كان يفتقر إليه عرب الحجاز والجزيرة بشكل عام، لأن الإسلام استحدث وضعاً جديداً أدى إلى وجود برنامج سياسي لإنشاء دولة عربية وخلق أمة ابتداء عن طريق الجهاد (لأن محمداً كان

(٥) William Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. 143.

فعلاً نبياً بمهمة سياسية، بل كان نبياً منغمساً في السياسة)، على حد مقولة الباحثة كرون[٦]. وقد نجح هذا النبي مع أتباعه، كما نجح خلفاؤه في ما بعد، في تحقيق ذلك بالفعل، أي إنشاء الدولة العربية[٧]، لأن العرب امتلكوا شعوراً بالوحدة، لكن هذا الشعور كان يعبّر عن تجسيد الوحدة الثقافية أو المعنوية لا الوحدة السياسية والاقتصادية، التي كانت بحاجة إلى الظروف الجديدة لتصل إلى مرحلة النضج العملي.

وتقول صاحبة هذه المقولة في مكان آخر: إن العرب كانوا قد توصلوا إلى تشكيل هوية عامة خاصة بهم كبقية الشعوب، يستطيعون من خلالها تحقيق دولة خاصة بهم[٨]، لكنها مع الأسف لا تصل إلى هذه النتيجة، بل ترى أن العرب كانت لهم هويتهم الثقافية عوضاً عن الدولة، وكأنها تريد أن تقول إن العرب تمكّنوا من تكوين هوية ثقافية (أمة ثقافة) أكثر من أن يكونوا موحدين في دولة سياسية (أمة دولة). وهنا يأتي إنكار تشكيل الدولة، وتجاهل كل التطورات من أيام الرسول (ﷺ) إلى ما بعده، وهو ما يتناقض مع ما ذكرناه عنها أعلاه من أن الرسول وأتباعه نجحوا في تحقيق ذلك، لأن العرب، كما تقول، وصلوا إلى هوية موحدة عوضاً عن بناء الدولة، وأن مجتمع الفتوح الذي شكله العرب بعد الإسلام بقي ذا طبيعة قبلية، لذلك أقام العرب في معسكرات معاً، في مدن عسكرية، تعني الأمصار، ليحافظوا على عزلتهم القبلية على أطراف البلاد المستقرة، واتخذوا القبيلة وسيلة غير مباشرة للحكم، «ولذلك أقاموا في مستعمرات بصفة مؤقتة دون أن يضعوا في حسابهم اتخاذها وطناً لهم، أقاموا هناك ليكون من السهل عليهم العودة إلى وطنهم»[٩]. وهذا يناقض عملياً كل ما مثّلته الأمصار وما تطورت إليه في ما بعد. وهي وتقارن وضع الجند العرب بوضع الجنود البريطانيين الذين كانوا في فترة الاستعمار يقيمون في معسكرات خاصة بهم، دون أن يفكروا في اتخاذها وطناً لهم.

وهذا ما يبدو مناقضاً تماماً لكل فلسفة بناء الأمصار الإسلامية والمهام التي قامت بها عملياً؛ إذ كانت من اللحظة الأولى «دُور هجرة»، أي اتُّخذت وطناً

(٦) Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, p. 241.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.

جديداً لأبناء القبائل العربية الذين أقاموا فيها بعد الفتح مباشرة، ومُنحوا الخطط السكنية التي بنوا عليها منازلهم؛ حصل هذا في البصرة والكوفة في العراق وأجناد الشام كلها، كما حصل في الفسطاط في مصر، وفي القيروان في أفريقيا في ما بعد، فكانت إقامتهم دائمة في وطن جديد، ولم يُذكر عن أية مجموعة سكنت دور الهجرة هذه أن عادت إلى مواطنها القديمة في الجزيرة العربية، أو فكّرت في العودة إليها، بل العكس هو الصحيح تماماً؛ إذ استمرت الهجرة إلى هذه الأمصار منذ إنشائها إلى أن أضحت أعظم مدن الإسلام على الإطلاق، لاستمرار الهجرة إليها بعد التمصير والتخطيط الأول، حتى إن الرسول (ﷺ) ومَن هاجر معه إلى المدينة كانوا قد اتخذوها وطناً جديداً، بل إن فكرة العودة إلى مكة بعد فتحها سنة ٨ هـ كانت مرفوضة من حيث المبدأ، فصار بذلك أهل الأمصار هم نواة ومركز الثقافة والسياسة والنشاطات العسكرية والإدارية والاقتصادية الرئيسية في الدولة الإسلامية، مع من شاركهم السكنى لاحقاً من أهل البلاد، أو ممن جاء إليهم من المناطق الإسلامية المختلفة، بل يمكن القول إن نشاطات الحضارة الإسلامية كادت تكون منحصرة فيها.

لكن المشكلة في هذا الرأي أن كتابين في موضوع الدولة والحضارة الإسلامية متناقضان من حيث الأساس الذي قام عليه كل منهما؛ إذ قام الكتاب **الأول** (*Hagarism: The Making of the Islamic World*) على أساس رفض الرواية الإسلامية تماماً، من منطلق عدم إمكانية الثقة بها، وقام الكتاب **الثاني** (*Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*) على أساس الاعتماد على الرواية الإسلامية كما جاء في مقدمته. فكيف يمكن أن يكون الأمر نفسه موثوقاً في مكان وغير موثوق ولا يعتمد عليه في مكان آخر، علماً بأن الباحثة نفسها (باتريشيا كرون) مشاركة في الكتاب الأول ومؤلفة الكتاب الثاني؟

وربما يلخص آراء مثل هذه الدراسات المضللة ما جاء في مقدمة كتاب: (*Slaves on Horses*)[١٠]، التي لا توصل المرء إلى فهم دقيق لما ترمي إليه عندما تقول:

«The Arabs escaped absorption in to the cultures of their subjects because morally they stayed in Mecca. But because morally they stayed in Mecca, they were to find it impossible to legitimate a muslim state in the settled land».

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٦.

أما الكتاب الذي حمل عنوان *Hagarism*، فنجد أن من الصعب على المرء مناقشة ما ذهب إليه مؤلفاه، وذلك لفقدانه الموضوعية أساساً، حتى إنهما صرحا بوضوح بأن ما جاء في هذا الكتاب حول أصول الإسلام ليس من النوع الذي يمكن قبوله من أي مسلم، بل إنه يضم الكثير مّا لا يقبله حتى المسلم الذي فقد إيمانه لكنه لم يفقد العزة والكرامة الوطنية[١١]. وهذا يُشعر بأن الكتاب وُضع لنقض أصول الروايات التاريخية لا لنقدها، وخصوصاً في ما يتعلق بفترة التأسيس لنشأة الفكر والحضارة والدولة الإسلامية. لذا، فإننا لا نريد أن يكون حديثنا هنا بأية صفة رداً على ما جاء في هذا الكتاب الذي سعى، من حيث المبدأ، إلى التأكيد الحازم بأن العرب المسلمين لم يكن لهم دولة، حتى في الوقت الذي سيطروا فيه على بلاد الشام ومصر والعراق وبلاد فارس[١٢]. وقد أحسن دونر عندما قال معلقاً على هذه الآراء الغريبة بقوله: «بصراحة، إني غير مقتنع بصحة الشكوك التاريخية بالشكل الذي طرحه هؤلاء، الذين بالغوا لا في نقد المصادر التاريخية والأدبية الإسلامية في ما يتعلق بهذا الموضوع، وإنما في إلغائها وطمس أية قيمة يمكن أن تمثلها هذه المصادر»[١٣].

أما نقد المصادر التاريخية، فمن المعروف أنه لم يبدأ على يد هؤلاء، بل ظهر في وقت مبكر جداً، وكان أكبر رواده غولدزايهر (Goldziher) الذي أثار قضية دقة الروايات الإسلامية ودرجة الثقة بها عندما وضع كتابه المشهور (*Muhammedanische Studien*)، في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي (١٨٩٠م)، وشكّك فيه في مصداقية الروايات التاريخية، وأقام دعواه على مسألة اعتماد السماع والرواية الشفوية في نقل الروايات، وخاصة الأحاديث النبوية لفترة طويلة من الزمن تصل إلى القرن ونصف القرن، قبل أن يهتدي الرواة إلى التدوين الخطي للروايات. ولذلك يصعب أن يوثق بمثل هذه الروايات التي تناقلتها الألسن اعتماداً على الذاكرة والحفظ كل هذه الفترة الزمنية. لكن، مع مبالغته حول هذا الموضوع وعدم الالتفات إلى تدوين الروايات في زمن مبكر جداً عمّا ذكره، فإنه لم يكن يقصد إلغاء التاريخ الإسلامي، بل سعى إلى التأكد من صحة الرواية التي قد تلعب بنصوصها قدرات الذاكرة عبر النقل الشفوي. ونحن لا نريد التوغل في هذه المسألة هنا، آملين بالعودة إليها في بحث آخر

---

(١١) Crone and Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, pp. vi-vii.

(١٢) Donner, «The Formation of the Islamic State,» p. 84.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٨٤.

ندرس فيه مسألة تاريخية الروايات الإسلامية من خلال مناقشة فكرة الرواية والتدوين المبكر عند المسلمين.

أما هؤلاء، فإنهم تجاهلوا وهم يتحدثون عن تاريخ صدر الإسلام كل الوثائق المادية المتوفرة، التي كان يمكن أن تغير اتجاه دراستهم لو أنهم اطّلعوا بموضوعية على بعضها، وهي كثيرة جداً، ومنشورة منذ فترة طويلة، أعني الوثائق البردية والنقوش والنقود المبكرة. وقد أحصينا من خلال بعض الدراسات التي عملت على نشر النقوش والوثائق البردية في تاريخ صدر الإسلام، أي إلى نهاية الفترة الأموية، ما يقرب من ثلاثة آلاف وثيقة بردية عربية وثنائية اللغة ويونانية وقبطية، أو من النقوش المؤرخة، ونسبة كبيرة من هذه الوثائق تؤكد الكثير جداً من الأخبار الواردة في المصادر التاريخية.

ونحن نقول من البداية إننا نميل إلى نقد الروايات التاريخية، بل إلى وجوب ممارسة هذا النقد بطريقة علمية موضوعية قائمة على المنهج النقدي التاريخي الذي له أصوله بين المشتغلين بهذه الدراسات، ويوصل إلى قبول الخبر أو رفضه الخبر نقده. إلا أننا لا نوافق هؤلاء القول برفض كل ما لدينا بسبب الشك غير المسوغ في بعض الروايات باعتبارها من الأساس، ودون نقدها نقداً علمياً، مصدراً غير موثوق فيه؛ إذ يجب أن يكون هناك أساس دائماً للشك في الخبر أو وضعه وانتحاله، لأنه يخدم فئة أو اتجاهاً فكرياً أو سياسياً أو مذهبياً معيّناً، أو لتناقضه مع ذاته أو مع الظروف الطبيعية للتطور الذي يسير فيه الخبر نفسه. أما أن يعود سبب الشك إلى التحكم والمزاجية، فهذا ما يتناقض مع النقد العلمي والموضوعي للخبر التاريخي. كما أن الكثير من الوثائق التي سنطّلع عليها في ثنايا هذه الدراسة ستوصل إلى كثير من الاطمئنان لكثير من الروايات التاريخية التي بين أيدينا، باعتبارها روايات صحيحة بشكل عام، ودقيقة جداً في بعض الأحيان.

أما الأخذ بمقولات هؤلاء، فإنه يتطلب إلغاء تاريخ صدر الإسلام بخطوطه العامة، أو لنقُل إلغاء جزء كبير منه، بكل ما فيه من تطورات أدت إلى تغيير وجه وطبيعة الكثير من بلاد المشرق العربي، بل والشرق القديم كله: مصر والشام والعراق والجزيرة العربية وإيران والشمال الأفريقي، في كل نواحي حياته تقريباً.

يضاف إلى ذلك أن الأخذ بتلك المقولات يتطلب، في تصورنا، اتفاقاً غير

منطقي ولا يمكن تصوره فكرياً وسياسياً وثقافياً؛ اتفاقاً اشتركت في صوغ أسسه وعناصره المتشابكة كل الفئات والطبقات والجماعات التي تتحدث عن نشوء الإسلام ديناً ودولةً ومجتمعاً وفكراً عبر القرون الأولى، لأنها تمكنت من التوافق على اختلاق كل ما قيل عن هذه الفترة، وبالصورة التي ارتسمت لديها.

لذا، رأينا في محاولتنا أن نرسم صورة التطور هنا، دون ضرورة مناقشة تلك الأفكار التي طرحها هؤلاء.

ـ ٦ ـ

أما عملنا، فيقوم على ملاحقة وتتبّع الظروف والتطورات التي وُلدت فيها الدولة الإسلامية، وذلك بالعودة إلى ما أجمعت عليه الروايات التاريخية من أسس أدت إلى ولادة هذه الدولة ـ السلطة ـ التي استُحدثت على يد رسول الله (ﷺ) بعد هجرته إلى المدينة، عندما استجدّت الأحداث وتهيأت الظروف لولادة سلطة جديدة لم تكن معروفة في المنطقة التي ظهرت فيها، أعني المدينة ومكة، قبل ظهور الإسلام، ثم تطورت هذه السلطة إلى ما صارت عليه بعد عقدين من عمرها، عندما بدأت تظهر الوثائق المادية التي تزودنا بالدلائل العملية، ليس على وجود الدولة والسلطة الإسلامية فقط، بل أيضاً على كثير من مظاهر تطورها في مجالات السياسة والإدارة وفرض الضرائب وجمعها بشكل خاص، والنقود والديوان وتنظيم ملْكية الأرض.

أما الفترة السابقة لتوفر الوثائق المادية، وهي السنوات الأولى من عمر الدولة الإسلامية، من أيام الرسول (ﷺ) إلى أواسط أيام عمر بن الخطاب، أي من السنة الأولى إلى السنة الثامنة عشرة من الهجرة، فلن نهملها بحجة حاجتنا إلى الوثائق الدالّة على وجودها، وسنتخذ من إجماع الروايات التاريخية وتصديق الوثائق للاستمرارية في ما بعد دليلاً نعتمده على صحة الأخبار الواردة في المصادر الأولية.

فنحن سنتحدث عمّا سمّيناه مؤشرات وجود السلطة، ابتداءً من ولاة الدولة أيام الرسول إلى استمراريتها عند بيعة أبي بكر (رضي الله عنه) وإخماد حركة الردة في أيامه؛ إذ اتفقت جميع الروايات على وضع الصحيفة التي وضعها الرسول بعد الهجرة لتنظيم أوضاع المجتمع الجديد في المدينة، واعترف من خلالها أهل الصحيفة، مسلمين وغير مسلمين، بسلطة الرسول عندما أُسند إليه الفصل في

كل ما يحصل بينهم من خلاف، ثم الإجراءات التي اتخذها الرسول، مّما يشهد على ممارسته السلطة السياسية، إضافةً إلى كونه نبياً داعياً للإسلام، ابتداءً من صلح الحديبية الذي اعترفت به قريش أيضاً زعيماً سياسياً لجماعته، إلى عهود الصلح التي عقدها مع كثير من أهل المناطق المختلفة في الجزيرة العربية، والكتب التي أصدرها لهم، وما فرضه من فروض على من لم يُسلم من أهل هذه المناطق، مّما سنجده مفصلاً في ثنايا الدراسة.

أما بقية المؤشرات على وجود السلطة الإسلامية، الممثلة بالدولة التي استمرت بعد وفاة الرسول وما اتخذته من إجراءات، فهي ضمن الحديث عن إنشاء الأمصار بإشراف الدولة على الأرض والإنسان فيها، ثم الديوان الذي أنشأه عمر بن الخطاب لتنظيم الجيش وتحديد رواتب الجند، ثم تنظيم التصرف في الأرض المفتوحة منذ أيام الرسول وأيام عمر بن الخطاب، إلى تنظيم الضرائب، فرضها وجبايتها، كمؤشر رئيسي على وجود سلطة الدولة، إذ إن تنظيم الجند والمال هو عماد كل دولة، ومنها الدولة الإسلامية التي كانت تدابيرها تنصب على تنظيم هذين الأمرين اللذين لا بد أن يبدأ بهما كل تنظيم لأية دولة. وأخيراً كان الحديث عن ضرب العرب للنقد الذي لا يكون إلا بإشراف دولة وسلطة. وتبين أن بداية ظهور مجموع هذه المؤشرات كانت في حوالى سنة ٢٠هـ، كما تبين ارتباطها الوثيق بعضها ببعض، وهو الوقت الذي تبدأ فيه الوثائق المادية بالظهور أولاً عن طريق النقد الذي ضربه العرب قبيل هذا التاريخ، ثم الوثائق البردية والنقوش التي تبدأ بالظهور، لحسن الحظ، في هذا التاريخ تقريباً، وتحديداً في سنة ٢٢هـ.

ـ ٧ ـ

وأخيراً، تعمّدنا التحدث بالتفصيل عن الوثائق المادية المتوفرة، كالنقوش والوثائق على ورق البردي ثم النقد، إذ حرصنا على إدراج الكثير من نصوص الوثائق العربية التي دُوِّنت باللغة العربية، سواء من الوثائق البردية أو النقوش الحجرية التي حملت تاريخ تدوينها أو نقشها بوضوح، أو من الوثائق التي ليس لتدوينها تاريخ محدَّد، ليكون الحديث واضحاً لا خلاف حوله. هذه الوثائق، التي أوردت بالإجمال ما ذكرته الروايات التاريخية حول كثير من إجراءات الدولة التي تحدثت عنها الروايات في مجال تنظيم الضرائب: فرضها وجبايتها، إضافة إلى تأكيد ما قيل عن بعض الشخصيات التي ورد الحديث عنها في الأخبار التاريخية.

كما أنها عدلت أحياناً ما ذكرته الأخبار التاريخية، كالإشارة مثلاً إلى ما يُسمى تعريب النقد الذي عزته الروايات إلى عبد الملك، وإذا بالنقد يزودنا ببعض القطع التي ضُربت قبل عبد الملك بكثير، وكانت عربية خالصة، كالدرهم المضروب في البصرة سنة ٤٠هـ، أو كالنقد الذي ضربه ابن الزبير قبل ما نُسب إلى عبد الملك من تخليص النقد من كل إشارة أو عبارة غير عربية.

وقد غطّت هذه الوثائق كل الفترة مدار البحث، أعني من سنة ٢٠ إلى سنة ٦٥هـ، في كثير من النواحي الإدارية والضرائبية وبعض المصطلحات التي تهم الباحثين في الفكر الإسلامي، كلقب «أمير المؤمنين» لمعاوية منذ سنة ٤١هـ، أي السنة الأولى بعد الإجماع على بيعته، أو ألقاب قادة المعارضة للدولة الأموية الذين اتخذوا اللقب، أو نقض الوثائق لفكرة تنقيط الحروف العربية أيام عبد الملك، عندما نجد أول المدونات باللغة العربية تحمل نقطاً لكثير من حروف الكلمات التي وردت فيها، بل قبل عبد الملك والحجّاج بما يزيد على نصف قرن من الزمن، أي منذ سنة ٢٢هـ، وهو تاريخ أول وثيقة مدونة بالعربية ومعروفة حتى الآن.

وبعدُ، فما كان لهذه الدراسة أن ترى النور لولا الدعم الذي توفر لها من الجامعة الأردنية، التي منحت صاحبها إجازة التفرغ العلمي للفصل الثاني من العام الجامعي ٢٠٠٦/ ٢٠٠٧. كما أن التمويل الذي قدمته مشكورة جمعية الأبحاث الألمانية (DFG) لمدة ستة أشهر، أمّن تكاليف الإقامة في جامعة هايدلبرغ، المكان الذي أُعد فيه البحث، بدعوة كريمة من الأستاذ في هذه الجامعة د. رئيف جورج خوري، الذي غمرني بلطفه واستعداده الدائم لكل مساعدة، مّما كان له أكبر الأثر في إنجاز هذا العمل.

أما مدينة هايدلبرغ الرائعة المحببة إلى نفسي، فقد هيأت لي جامعتها، جامعتي، العريقة ومكتباتها، وخاصة مكتبة معهد لغات وحضارات الشرق الأدنى، ومكتبة معهد البرديات، كل سبل البحث والتنقيب عن المصادر، فإلى كل من قدم مساعدة هنا شكري الجزيل.

أما أول من يستحق الشكر، فهم أفراد عائلتي: زوجتي حنان وأبنائي شذا وسماح وبشر، لدعمهم وصبرهم على فراقي لهم طوال فترة إعداد هذا البحث.

ويطيب لي أن أتقدم من مركز دراسات الوحدة العربية، بالشكر والامتنان، لتفضله بنشر هذا الكتاب، راجياً أن تستمر جهود المركز في رفد الثقافة العربية بما ينفعها ويعزز حضورها بين الثقافات.

وفي الختام، أرجو أن يكون في هذه الدراسة مساهمة جادة في إجلاء موضوع هام للباحثين في تاريخ صدر الإسلام، وعوناً في الاستمرار في دراسة الوثائق الكثيرة والمتنوعة التي أصبحت، أساسية، لا غنى عنها في الدراسة الجادة لتاريخ هذه الفترة عموماً، وموضوع نشأة الدولة الإسلامية، وخصوصاً الفترة التي سمّيناها «البدايات».

والله وليّ التوفيق

فالح حسين

هايدلبرغ، آب/ أغسطس ٢٠٠٧.

الفصل الأول

ولادة السلطة ــ الدولة، أيام الرسول (ﷺ):
الدعـوة والدولـة

أولاً: البدايات السياسية للسلطة

مع أن العنوان الأصلي لهذه الدراسة كان يتمحور حول الوثائق كدلالة مادية على نشأة الدولة أو السلطة الإسلامية قبل خلافة عبد الملك بن مروان، فإن الفترة التي لا تتوفر فيها هذه الوثائق، وهي فترة العقدين الأولين أو أقل من ذلك بقليل، من حياة الدولة الإسلامية، لن نخرجها عن نطاق البحث.

صحيح أن الدراسة ستتركز فعلاً على الفترة التي ستمدنا فيها الوثائق بالبراهين المادية العملية، إلا أن فترة العقدين الأولين ستكون قاعدة الانطلاق لهذه الدراسة، لأن السنوات ١٧، ١٨، ٢٠هـ تمثّل في حقيقة الأمر البدايات الأولى لظهور الوثائق من خلال قطع النقد التي حملت هذه التواريخ.

ومع سنة ٢٢هـ/ ٦٤٢م، تبدأ الوثائق البردية ـ وهي أهم الدلائل المادية ـ بالظهور، سواء منها الوثائق الثنائية اللغة، العربية، اليونانية، أو الوثائق العربية، وهي قليلة جداً، أو الوثائق المدونة باللغة اليونانية أو القبطية التي تعود إلى فترة الفتح وما بعد الفتح العربي لمصر. تُعنى هذه الوثائق، بالدرجة الأولى، بأمور الضرائب غالباً، ولكنها توثّق لأحداث ورد ذكرها في الروايات التاريخية في كثير من الأحيان. وغنيٌ عن القول إن ضرب النقد وفرض الضرائب وجبايتها تعتبر أهم مؤشرات وجود سلطة الدولة. ومع السنة نفسها أيضاً، تبدأ دلائل أخرى بالظهور، وهي النقوش التي تعتبر براهين مادية عملية للأحداث والأشخاص، وبالتالي دلالاتها السياسية والإدارية التي لا تحتمل الشك في معلوماتها، التي تؤكد وتثبت ما تذهب إليه الروايات التاريخية في كثير من الأحيان، وقد تُعدِّل وتُصحِّح خبراً في أحيان أخرى. وبالنسبة إلى هذه السنوات السابقة لوجود الوثائق، فإننا لن نغضّ الطرف عنها ونهملها وكأنها غير موجودة لمجرد غياب الوثائق المادية عنها، حتى الآن على الأقل، وكأننا بذلك ننحو منحى المنكرين أو المُشكّكين في مصداقية الرواية التاريخية الإسلامية.

لذلك، فإننا سنبدأ حديثنا عن هذه الفترة الأولى لتوضيح البدايات السياسية

التي وُلدت في فترة أسبق من توفر الوثائق المادية، وسنلتزم بإثارة القضايا أو المؤشرات السياسية للسلطة الإسلامية، بما اتفق المؤرخون على قبوله، أو ممّا لم تُثر حوله الشكوك، ولم يعترض عليها أو يناقضها أحد من المؤرخين السابقين، فنتخذ من إجماعهم حجة نعتمد عليها أمام بعض الدراسات، التي تنطلق من التشكيك أصلاً في كل ما يتعلق ببدايات التاريخ الإسلامي[1]، وخصوصاً إذا ما حظيت هذه المؤشرات بإجماع الغالبية العظمى من الدارسين المحدثين، سواء العرب والمسلمين أو الغربيين غير المسلمين المختصين بالحضارة العربية الإسلامية، وهم من اتُّفق على تسميتهم المستشرقين.

هذه البدايات السياسية للسلطة هي التي سرعان ما تطورت لتصبح نواة الدولة الإسلامية منذ أن وُضع أول دستور ينظم حياة وعلاقات مجتمع المدنية، ونعني به الكتاب أو الصحيفة التي وضعها رسول الله (ﷺ) بعد الهجرة إلى المدينة، إضافة إلى أن التطورات الموثقة لاحقاً تؤكد استمرار ما بدأناه من أخبار الروايات الإسلامية من مصادرها الأولية[2].

وإننا نرى أن من الضروري الإشارة من البداية إلى نقطة أخرى، وهي النقطة المتعلقة بما يمكن أن يُسمّى مصطلحات متعلقة بالسياسة والفكر السياسي، أو نشأة الدولة الإسلامية، أو ما اصطُلح عليه بالخلافة، أو ما نُعت به صاحب الدولة من ألقاب، والحديث النظري حولها. فهذه المصطلحات، كمصطلحي الخلافة والخليفة، لا نريد أن نتطرق إليها في حديثنا، ولا إلى مضمونها اللغوي أو الديني، لأن الذين تحدثوا عن هذا الموضوع، وفي لغات كثيرة، منذ ما يزيد على القرن، هم من الكثرة بما يُغني عن الخوض في هذا الموضوع من جانبنا، ناهيك عن اهتمامنا بالتطبيقات العملية أساساً، لأن كثيراً من الفقهاء وأهل التاريخ والسياسة والأدب في الشرق والغرب أغنوا عن التكرار. كما أن الحديث عن هذا الموضوع لا يخدم ما نهدف إليه من الحديث العملي الموثّق عن السلطة والدولة، ولا تدخل هذه الدراسات والآراء ضمن ما يخدم هدفنا لغلبة النظرية

(١) آخر ما صدر من دراسات التشكيك التي نعنيها هنا، الدراسة التي صدرت مؤخراً: Karl-Heinz Ohlig and Gerd-R. Puin, hgs., *Die Dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und fruhen Geschichte des Islam* (Berlin: Hans Schiler, 2007),

ويضم الكتاب، الذي صدر أول مرة سنة ٢٠٠٥م، مجموعة من الآراء في غاية الغرابة والاستهجان والمبالغة غير المنطقية.

(٢) نقصد هنا تأكيد الوثائق المبكرة لكثير من الأسماء والأحداث مع ما يتفق مع أخبار الروايات التاريخية حول بعض الأحداث المبكرة.

عليها في أغلب الأحيان، لأن موضوعنا هو محاولة التوثيق للموضوع أكثر مما هو التوثيق لمسوغات وجود الدولة وخلفيته ومضمونه النظري.

وللاطلاع على بعض هذه الدراسات حول الموضوع، نُحيل القارئ الذي يود التعرف إليها، وبمختلف اللغات، إلى بحث وضعته وداد القاضي، ذكرت في مقدمته كثيراً من هذه الدراسات[٣].

ونريد أن نوجه الاهتمام ابتداءً إلى رمز السلطة، سلطة الشخص الذي جسّد نشوء الدولة وسلطتها وأسّس لَبِنَة قوانينها أولاً، واعترف به أتباعه حاكماً عليهم أو حاكماً لهم، فكان هو مُنشئ هذه السلطة، ذلك هو رسول الله[٤]، وتابع سلطته بعده من جاء من الحكام، أياً كانت ألقابهم التي تحدّثت عنها الروايات والأخبار، سواء لقب خليفة، خليفة رسول الله (رغم ما لهذا اللقب من دلالة) أو أمير المؤمنين، الذي أصبح عملياً اللقب الرسمي الذي يرد ذكره في المصادر الوثائقية والتاريخية على حد سواء كما سنرى، وما يحمله أيضاً من دلالة سياسية واضحة، أو أي لقب آخر من ألقاب السيادة والسلطة والحكم عند العرب المسلمين، وهي كثيرة، منها، إضافةً إلى ما سبق: إمام، صاحب الأمر، ولي الأمر، أمير، ملك، سلطان، خليفة الله، سلطان الله في الأرض وظل الله في الأرض، أو في أرضه. كل هذه تعني لنا شيئاً واحداً هو صاحب السلطة والحكم في الدولة الإسلامية، رغم أن هذه المصطلحات المختلفة كانت قد ظهرت في أوقات متفاوتة عبر التاريخ الإسلامي، ولم تعرف في الفترة الأولى، وهي التي تعنينا، إلا القليل منها المرتبط بالخلافة والإمامة بشكل خاص، ونحن من جانبنا لم ندخل في خلفيات وتفسير أصول هذه المصطلحات السياسية ومعانيها السياسية والدينية والفكرية، وسبب ظهورها في أي وقت من الأوقات.

وقد رأينا أن نبدأ بالحديث عن مؤشرات اخترناها كدلائل على ولادة السلطة، وبالتالي الدولة، لدى المسلمين؛ هذه السلطة التي حملت بعض الروايات

---

(٣) انظر: Wadad Al-Qadi, «The Term «Khalifa» in Early Exegetical Literature,» Die Welt des Islams, vol. 28 (1988), pp. 392-411.

(٤) لم يرد ذلك على لسان الروايات التاريخية الإسلامية فحسب، بل إن أحد أشهر المستشرقين قال في سنة ٢٠٠٢م: «إن محمداً نجح وانتصر في حياته. . . وأنشأ دولته التي كان هو صاحب السلطة الأول فيها، فطبّق القانون، ونشر العدل، وفرض الضرائب، وأنشأ الجيوش، وصنع الحرب والسلام، وبكلمة مختصرة: حَكَم». ثم يتابع حديثه عن الدولة بعد الرسول قائلاً: «وعندما فتح العرب عدداً من الولايات الرومانية في المشرق وشمال أفريقيا. . . ، جلب المسلمون معهم كتابهم ولغتهم». انظر: Bernard Lewis, *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response* (London: Phoenix, 2002), pp. 112-113.

مؤشرات التفكير فيها، حتى قبل نشأتها العملية، ممّا يشير إلى أن الظروف كانت تتجه إلى بناء مثل هذه السلطة، الدولة، عندما تحين وتتهيأ ظروف ظهورها. وبدا من هذه المؤشرات أن شخصية الرسول تمكنت في الوقت المناسب من مزج الدعوة، النبوة، في سلطة الدولة برباط لا يكاد يوجد ما يفصل بينهما. هذه البدايات أو المؤشرات، كما سمّيناها، اخترناها ممّا لا يوجد خلاف حولها، فاتفقت الآراء قديماً وحديثاً حول أهميتها ودلالاتها في مسيرة الرسول، سواء في الدعوة، أو عندما تمكن من إنشاء الدولة فعلاً في المرحلة المدنية. والمؤشرات بالنسبة إلينا هي دلائل السلطة التي أنشأها، فكل المصادر الموثوقة تُجمع على صحتها وصحة وقوعها.

ونبدأ بما توحي إليه بيعة العقبة الثانية قبل الهجرة، ثم التطورات التي أدت إلى تسليم الرسول مقاليد أمور، ليس صحابته الذين آمنوا به فقط، بل مجموع أهل المدينة، ومنهم اليهود الذين بقوا على يهوديتهم برضاهم ورضى الرسول بذلك وإقراره، واستمرار ذلك إلى آخر أيام حياته.

ويعود تركيزنا على الدور السياسي والمعنى السياسي لهذه الأحداث، لأهمية ذلك في نشوء سلطة ابتداءً، سرعان ما تحولت إلى دولة، وإن كان من تولي أمرها في الوقت ذاته نبياً صاحب دعوة دينية جديدة، لأنه أظهر من التصرفات والحنكة التنظيمية للمجتمع الجديد، سواء من آمن بالدعوة أو من بقي على ما كان عليه وقبل بالسلطة التي قبلت بالانتماء السياسي لها دون الانتماء الديني، ما يجعله عبقرية سياسية فذة نجحت في بناء دولة، إضافة إلى الدعوة والنبوة. فقد كان الرسول يخطط لكل ما سعى إليه من تثبيت لركائز سلطة ودولة ودين ومجتمع جديد، فأوجد تغييراً سياسياً ودينياً واجتماعياً غيّر به الكثير ممّا كان سائداً من قبل، فيجوز أن نقول فيه: إنه نشأ على خلفية تصور إنشاء دين ودولة جديدين، عوضاً عن تعدد الأديان عند العرب، وتشتت الأوضاع السياسية بين القبائل العربية والمراكز الحضرية في الجزيرة العربية على حد سواء، هذه الأوضاع التي لم تكن لتسمح قبل آنئذ، كما يبدو، بوجود دولة واحدة وقيادة واحدة ودين واحد يسود الغالبية العظمى من أرض العرب وأبناء قبائلهم؛ إذ يبدو أن الرسول وصل في مرحلة مبكرة من الدعوة إلى قناعة تامة بأن أمره في مكة يواجه صعوبات وتحديات تستوجب البحث عن أرض جديدة ومكان جديد لدعوته ونشاطه، فسعى وقتذاك إلى الخروج بفكره إلى خارج مكة بحثاً عن المجيب، ولكنه سعى إلى ذلك من داخل مكة، عندما بدأ يستفيد من وضعها كمركز تجتمع إليه القبائل

من كل أنحاء الجزيرة العربية في المواسم السنوية، وخصوصاً موسم الحج.

ويبدو أن الإعراض عن الرسول كان سمة جميع وفود القبائل، التي عرض نفسه ودعوته عليها أول الأمر[٥]. لكن اللافت للانتباه أن بعض القبائل ربطت تقبّل دعوته بما يجوز أن نصفها بالشروط السياسية، كما فعل رئيس، أو شيخ، بني عامر بن صعصعة، وهو بيحرة بن فراس، حين قال له: «أرأيتَ إنْ نحن بايعناك على أمرك، ثم أظهرك الله على مَن خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء. قال: فقال له: أَفَتُهدف نحورُنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا! لا حاجة لنا بأمرك»[٦]. ويلاحظ هنا التفكير السياسي في دعوة رسول الله من قِبَل الطرفين؛ فالرسول، إذا صدقت الرواية، لم يستغرب الطلب، كما يبدو من السياق، ولكنه رفض تلبيته، وجعل الأمر لله يضعه حيث يشاء، والأمر هنا يعني السياسة أو الحكم أو الخلافة، سمِّها ما شئت، فهذا الرجل العامري انطلق من منظور سياسي محض لم يستغربه الرسول ولم يستنكره، وهو ما يعني، إذا صحّ الخبر، أنه لم يكن هو ولا محدثه خاليي الذهن في هذه الفترة، ممّا يمكن أن نطلق عليه التطلعات السياسية، ولذلك انطلقنا من هذه الإشارة الواردة في أقدم مصادر السيرة التي وصلت إلينا، فهل يجوز اعتبار ذلك بداية مؤشرات ولادة الفكرة السياسية في دعوة الرسول الجديدة إلى التوحيد؟ توحيد الله ونبذ ما سواه؟ وربما السعي إلى توحيد المبعثر من القبائل والقوى العربية بشكل عام؟ فهل كان الرسول يتطلع إلى إنشاء دولة وسلطة، ربما ليتمكن من خلالها من الاستمرار في نشر دعوته في جو أكثر اطمئناناً ممّا كان عليه الحال في مكة حتى ذلك الوقت؟ وبالتالي يتمكن من تحقيق النجاح الذي كان يتطلع إليه؟ إن تطور الأحداث السريع يوحي بثقة الإجابة عن ذلك بالإيجاب؛ إذ بعد حادثة العامري بقليل، يجد الرسول ضالته في مجموعة يثربية، اعتادت المجيء إلى مكة والتعامل مع أهلها، وحضور المواسم كبقية قبائل العرب الحجازية بشكل خاص. ويبدو، كما توحي الرواية، أن هذه المجموعة

---

(٥) يقول ابن إسحق: «فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرض نفسه في المواسم ـ إذا كانت ـ على قبائل العرب. . . ويسألهم أن يصدقوه ويمنعوه»، انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ١، ص ٤٢٢.

(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب؛ ٣٠، ١٠ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٣٥٠.

كانت مهيأة أكثر من سواها ممن كانوا يأتون إلى مكة من أبناء القبائل العربية لقبول ما عرضه الرسول عليهم، وهو ليس قبول الدعوة والإيمان بالرسالة فحسب، بل قبول الدعوة وصاحبها أيضاً، ومنحه الحماية التي كان يسعى إلى الحصول عليها في ديارهم، بل لا نبالغ إن قلنا إنهم بدوا وكأنهم هم الذين كانوا يبحثون عنه مثلما كان يبحث هو عنهم[٧].

تلك كانت المجموعة التي قابلها الرسول أول مرة من أبناء يثرب من بني الخزرج، فما إن عرض عليهم دعوته حتى قبلوها دون تردد أو تفكير طويل[٨]، بل تُظهر الرواية وكأنهم كانوا بانتظار دعوة الرسول إليهم، ساعدهم على ذلك وجود فكرة ومصطلحات الإيمان بالله الواحد التي كانت منتشرة في يثرب، بسبب المجموعات اليهودية التي كانت قد انتشرت فيها من قبل، ففكرة الإله الواحد والرسل والكتاب المُنزل والملائكة وما تصفه الرواية من توقع اليهود لظهور نبي سيتبعونه دون سواهم، كل ذلك يفترض أنه أسهم بسرعة القبول، كما توحي الصورة التي رسمتها رواية السيرة، فقبل منهم الرسول إيمانهم، ومن ثم واعدهم للقاء جديد في العام التالي، الذي حصل فيه على ما كان يبحث عنه وينتظره منذ بدأ يضيق ذرعاً بأهل مكة وإعراضهم عنه وعن دعوته، وما كان يبحث عنه لدى قبائل العرب في الموسم؛ فقد حصل اللقاء مع جماعة أكبر من الأولى في الموسم التالي، إذ لم يكن الوفد من الخزرج فحسب، بل من كلتا الجماعتين المؤثرتين في يثرب، من الأوس والخزرج معاً، بعد أن نجحت الجماعة الأولى في إيصال الدعوة إلى كل بيت في المدينة: «دعوهم إلى الإسلام حتى فشا فيهم، فلم يبق دار من دور الأنصار إلا فيها ذِكر من رسول الله صلى الله عليه وسلم»[٩]، وهذا يوحي بسرعة قبول وانتشار الدعوة، تماماً كما كانت نتيجة اللقاء الأول مع وفد الخزرج.

في هذا اللقاء الثاني نسمع في كتب السيرة عمّا عُرف بالبيعة الأولى، أو «بيعة العقبة الأولى» التي سمّاها ابن اسحق «بيعة النساء»[١٠]، فقبل منهم

---

(٧) يذكر ابن إسحق رواية عن قدوم وفد من يثرب «يلتمسون الحلف من قريش على قومهم من الخزرج»، انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٧٢.

(٨) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣٠.

(١٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣١ ـ ٤٣٣. سُمّيت بيعة النساء لأنهم بايعوا على الإيمان والإسلام، ولم يتطرق الأمر إلى دفاع أو قتال أو حماية ومَنَعَة.

الرسول إيمانهم وبيعتهم على الإيمان، وأرسل معهم من يعلّمهم مبادئ الدين الجديد، فكانت هذه البيعة المنطلق الأول لطريق ستكون سهلة الوصول إلى نقطة الحسم في حياة الرسول ومسيرة دعوته، هذه النقطة التي تصادف السنة الثانية.

ففي تلك السنة، حدث الأمر الذي كان الرسول بانتظاره منذ بدأ يعرض نفسه على القبائل في المواسم، وذلك في السنة الثانية عشرة للبعثة، عندما حصل على ما كان يسعى إليه: أحلاف حقيقيون له ولدعوته، يؤمنون بها ويصدقونه، ويستعدون لبذل ما استطاعوا للدفاع عنه وحمايته. حصل ذلك عندما عقد الرسول بينه وبين وفد أكبر من الوفود السابقة من أهل يثرب، الأوس والخزرج (تقول الروايات أنه كان يضم ٧٣ رجلاً وامرأتين)[١١]، ما عُرف في تاريخ السيرة النبوية بـ «بيعة العقبة الثانية»، التي عُرفت أيضاً بـ «بيعة الحرب». وذلك لأن أهل يثرب، الذين صاروا يُعرفون بـ «الأنصار»، تعهدوا فيها بحماية الرسول والدفاع عنه وعمّن معه، إذا ما جاء إلى ديارهم، وهنا كان الوصول إلى نقطة الحسم، ونعني بها الهجرة؛ إذ لما اجتمع الرسول بهم ودعاهم إلى الله ورغّبهم بالإسلام، طلب منهم الحماية كشرط أساسي للبيعة: «أبايعكم على أن تمنعوني مّما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم»[١٢]، فكان الجواب الفوري بالإيجاب: «والذي بعثك بالحق (نبياً) لنمنعنّك مّما نمنع منه أُزُرَنا، فبايِعْنا يا رسول الله، فنحن والله أبناء الحروب، وأهل الحَلْقة. . .»[١٣]. وتستمر الرواية لتصل إلى تعهد الرسول لأهل يثرب أن يربط مصيره بمصيرهم، إذ أجاب عن ملاحظة لأحدهم عندما قال: «إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتَدَعنا؟»، فأجابه رسول الله جواباً حاسماً التزم به فعلاً طوال حياته، إذ قال مجيباً: «بل الدم الدم، والهَدْم الهَدْم، أنا منكم وأنتم مني، أُحارب مَنْ حاربتم، وأسالم من سالمتم»[١٤]، أي إنه ربط مستقبله بمستقبلهم، فكانت هذه البيعة حلفاً سياسياً واضحاً بين الطرفين.

وقد فهم الأنصار هذه البيعة ـ الحلف كما أرادها الرسول بدايةً للنضال معه

---

(١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤١.

(١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤٢، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ٣٦٢.

(١٣) المصدران نفسهما، ج ١، ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣، وج ٢، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٨ على التوالي. والأُزُر: النساء أو النفس، أي نحميك كما نحمي نساءنا وأنفسنا.

(١٤) ما عناه الرسول هنا بمقولته، كانت العرب تقوله عند عقد الحلف والجوار: «دمي دمك وهدمي هدمك»، أي ما هدمته من الدماء هدمته أنا، وهي صيغة تأكيد للالتزام بالحلف. قال ابن هشام: الهدم الهدم يعني الحرمة، أي ذمتي ذمتكم وحرمتي حرمتكم. لهذا قلنا إن البيعة تعتبر حلفاً سياسياً وعسكرياً في آنٍ واحد.

أيضاً، كما توحي رواية ابن إسحق عن عاصم بن عمر بن قتادة: «إنكم تبايعونه على حرب الأحمر والأسود من الناس». وبايعوه فعلاً على هذا الأساس كما تفيد الرواية نفسها: «إنا نأخذه على مصيبة الأموال، وقتل الأشراف». أما المقابل الذي ينتظره الأنصار، وما وعدهم به رسول الله فكان إذا أوفوا بما عاهدوه عليه فهو «الجنة، قالوا: ابسُط يدَك، فبسط يده فبايعوه». ويُنهي ابن إسحق روايته عن هذه البيعة ـ الحلف، بقوله: «وكانت بيعة الحرب حين أذن الله لرسوله في القتال... بايعهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في العقبة الأخيرة على حرب الأحمر والأسود، أخذ لنفسه، واشترط على القوم لربّه، وجعل لهم على الوفاء بذلك الجنة... بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بيعة الحرب على السمع والطاعة، في عُسْرِنا ويُسْرِنا، ومُنْشَطنا ومُكرهنا، وأَثَرةٍ علينا...»[(١٥)].

ثانياً: البَيْعَة: البذرة السياسية الأولى

لذا يفترض أن يُنظر إلى هذه البيعة على أنها البذرة الأولى المخصَّبة ـ بذرة سياسية ـ لنجاح رسول الله ودعوته، بعد أن أمّن له هؤلاء الحلفاء الجدد القاعدة الجديدة الآمنة له ولنشاط دعوته، لينتقل بذلك من وضع المُطارَد المُلاحَق المغلوب على أمره[(١٦)]، هو ومَن معه في مكة دون مهادنة من أهلها، إلى وضع مختلف تماماً سيكون فيه هو ومن آمن معه أصحاب الشوكة والسلطة والقرار السيد في مجتمع تعهد عدد من أبنائه وقادته، أهل الحل والعقد فيه، بأن يكونوا اللبنة التي سيؤسس البناء عليها مستقبلاً لتكون أساس نجاحه ونجاحهم على حد سواء، وذلك عندما تعهدوا بتقديم ما في وسعهم تقديمه من دعم، وأن يمنعوه ويدافعوا عنه كما يدافعون عن أنفسهم وأموالهم وأبنائهم ونسائهم في كل الأحوال والظروف، كما يوحي نص العهد ـ الحلف ـ البيعة التي عقدوها معه.

ونرى من الضروري أن نشير إلى أننا لا نملك لهذه البيعة نصاً مدوناً كما هو حال العهود والاتفاقيات التي سنسمع عنها في مستقبل تطورات الأوضاع في المدينة، ولكننا نملك مضمون الاتفاق وشروطه الأساسية، والسبب، كما نراه، في سكوت المصادر عن ذلك أنه كان اتفاقاً شفوياً، أي إنه تعهد بين طرفين،

(١٥) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥٤.

(١٦) جاء لدى الطبري وصف وضع الرسول في مكة بما يؤكد ذلك تماماً، إذ قال: «وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يُحِلّ بمكة ولا يُحرِّم، مغلوباً على أمره». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٨.

وليس اتفاقية مدونة، كما هو حال صلح الحديبية مستقبلاً بين الرسول وأهل مكة، الذي كان اتفاقية ـ عهداً مكتوباً بين الطرفين. لذا، فإن المصادر التي تحدثت عن بيعة العقبة الأولى وبيعة العقبة الثانية لم يدّع أي منها وجود نص مدون، بل نراها تتحدث عن وعود متبادلة وتعهدات متقابلة وبيعة شفوية (ابسط يدك نبايعك).

ثم إن هذه البيعة، وإنْ سُمّيت بيعة الحرب في مصادر السيرة، فإنها كانت من الناحية العملية في حينها بيعة دفاعية، تعهّد من خلالها الأنصار بحماية الرسول من الخطر، وليس فيها الطلب بشنّ حرب ضدّ عدو معين، أو الاستعداد المباشر للحرب، بل حماية الرسول والدفاع عنه إن تعرّض لخطر، وإن كانت الحماية قد تطلبت لاحقاً الدخول في الحرب الفعلية عندما تطورت الأحوال في المدينة بعد الهجرة، سواء كان العدو داخلياً في المدينة وما حولها (اليهود)، أو خارجياً تمثل بقريش في الدرجة الأولى أول الأمر[١٧].

إن دراسة مضمون هذه البيعة، من وجهة نظر تاريخية، تؤدي إلى التوصل إلى نتيجة مفادها أنها تؤسس لسلطة وقوة سياسية، وليس لإيمانٍ بدعوة دينية فحسب؛ إذ استعدّ المبايعون للانضواء تحت قيادة جديدة يحاربون من أجلها إنْ ظهرت ضرورة الحرب. وهذا ما لم يتحدث عنه الرسول حتى ذلك الحين، وإن طلب الحماية والمنعة بشكل مباشر، وهذا الطلب بحد ذاته يُعتبر دخولاً في مرحلة لم يكن قد توصل إلى تحقيقها من قبل، لكنه لم يدعُ إلى التغيير بالقوة وهو في مكة، رغم ما كان يتعرض له من قريش، حتى اضطر أصحابه إلى اللجوء الأول إلى الحبشة قبل قرار الهجرة إلى المدينة (يثرب) بعد هذه البيعة، القرار الذي نفذه هو شخصياً بعد الحصول على الحماية المنشودة من أهلها، فقد كان كل ما يدعو إليه وهو في مكة يدخل ضمن الدعوة بالكلمة الطيبة، لكنها تلك التي تحمل التحدي لما هو قائم، لكنه بقي تحدياً سلمياً لم يصل قط إلى محاولة استعمال القوة[١٨]. ويمكننا أن نعيد ذلك إلى أنه كان يرى أن الظروف كانت لا تسمح باستعمالها، أو أنه كان لا يريد استعمالها قبل أن تكون كل الظروف مهيأة

---

(١٧) انظر: صالح أحمد العلي، **الدولة في عهد الرسول**، ٢ ج (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٧٤.

(١٨) يقول ابن إسحق في معرض ذلك عن رسول الله (ﷺ): ودعوته في مكة أنه كان «إنما يؤمر بالدعاء إلى الله والصبر على الأذى والصفح عن الجاهل». انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ١، ص ٤٦٨.

لنجاحها. ونرى أنه كان يتمنى لو تحقق ذلك بالكلمة الطيبة، فكان جوابه لمن أراده أن يدعو على قريش، جواب المشفق على قومه وليس المناصب لهم العداء: «اللهم اهدِ قومي فإنهم لا يعلمون»، بل تجلّى ذلك الحرص على عدم التعامل مع عقلية القوة والأخذ بالثأر، على خلفية الانتقام عمّا فعلوه به حتى وهو في قمة الغلبة العسكرية لأهل مكة، بعد أن دخلها فاتحاً، إذ جاءه نفرٌ من المكّيين متسائلين عمّا يخبىء لهم رسول الله، متوقعين الثأر والانتقام، فكان جوابه الكلمة الشهيرة: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»(١٩)، أي إنه أصدر ما نُسميه اليوم «العفو العام» و«عفا الله عمّا مضى»، وهو إجراء رجل سياسي، صاحب دعوة ودولة وبُعد نظر، يريد إشاعة جو جديد يبني ولا يهدم، حتى مع أعتى خصومه القدماء ليجعلهم تابعين جدداً يخضعون للوضع الجديد، وهذا ما جرى بالنسبة إلى أغلبية أهل مكة فعلاً، إذ فتح الرسول باباً جديداً وأغلق كل الأبواب القديمة التي لم يعد في إمكانها أن تُفتح من جديد.

لقد أطلنا الحديث قليلاً عن هذه البيعة، التي رأينا فيها حلفاً حقيقياً بين الرسول وأهل يثرب، لنضع القارئ في الصورة التي رسمتها ظروف وخلفيات وملابسات البيعة كاملةً، نظراً إلى ما نراه من أهميتها القصوى في سيرة الرسول لبناء كيان سياسي مهد لنجاح الدعوة التي كانت الأصل الذي قام عليه كل نشاط الرسول قبل البيعة وبعدها، وليتبين أيضاً أن الأمر كان سياسياً عسكرياً بالدرجة الأولى، إضافة إلى القاعدة الفكرية التي مثّلت قبولاً لنبوة رسول الله ودعوته(٢٠).

وكانت النتيجة المباشرة التي هيّأتها هذه البيعة هي الحصول على القاعدة الآمنة للرسول ومن معه، وحرية الحركة في نشر الدعوة منذ اللقاء الأول لأهل يثرب مع الرسول. وفي ضوء ذلك، كان الإجراء الأول الذي اتخذه الرسول بعد العقبة الثانية هو الإذن لأصحابه بالهجرة من مكة إلى يثرب لاتخاذها «دار هجرة»

---

(١٩) هذه العبارة مشهورة في كتب السيرة والتاريخ التي تتحدث عن فتح مكة. انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١٢.

(٢٠) لمسألة عرض الرسول نفسه على القبائل والعقبة، انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٧، ٤٣١ ـ ٤٤٣ و٤٥٣؛ أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، عني بتصحيحه أوجين منوخ [وآخرون]، ٨ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ ـ ١٩١٨)، ج ١، ق ١، ص ١٤٥ ـ ١٤٨ و١٥٠؛ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ٢ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ج ٢، ص ٣٦ و٣٨، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ٣٤٨ ـ ٣٥٤، ٣٥٥ ـ ٣٥٦، و٣٦٢ ـ ٣٦٤. وروايات الطبري هنا كلها عن ابن إسحق، وهي كما جاءت عند ابن هشام.

لهم؛ إذ لّما اطمأن للذين صاروا أنصاراً بعد أن بايعوه على الإسلام والنصرة له ولمن معه، أمر من كان معه في مكة من قومه ومن سواهم بالخروج إلى حيث الأمان، وقال: «إن الله جعل لكم إخواناً وداراً تأمنون بها. . .»[٢١]. وهذا ربط صحيح تماماً بين البيعة واتخاذ قرار الهجرة إلى يثرب، والتخلص بالتالي من الملاحقة التي كانت تقض مضاجع أغلبيتهم.

كوّنت هذه الهجرة نواة القوة الجديدة التي كانت مسلحة ابتداءً بإيمانها الشديد بأنها صاحبة حق ومظلومة من قبل أهلها، الذين لم يحظوا بالسلامة منهم سوى الخروج وترك مكة إلى موطنهم الجديد. وكوّنت أيضاً مقدمة لهجرته هو نفسه، ومقدمة الإعداد للخطوة التي غيّرت ليس فقط مجرى تاريخ الدعوة، ومجرى حياة الرسول وصحبه، ولا مكة ويثرب، بل أيضاً مجرى تاريخ الجزيرة العربية أولاً، ثم تاريخ المشرق المحيط بها، بل وما يمكن تسميته تاريخ الشرق القديم ككل، بعد فترة وجيزة من اتخاذ قرار الهجرة.

اعتبرت هذه الخطوة بحق حداً فاصلاً بين مرحلتين في حياة الرسول والدعوة، كما اتخذت نقطة لانطلاق ما يُعرف اليوم بالتقويم العربي الإسلامي، التاريخ الهجري. تلكم هي الهجرة، هجرة الرسول لوطنه ومدينته مكة، إلى حيث مستقره ومستقر دعوته الجديد، الذي سيكون بعد فترة وجيزة مستقراً لدولته وموطنه إلى الأبد، حتى بعد وفاته، وهو يثرب، التي سيتغير اسمها سريعاً أيضاً ليصبح المدينة أو «مدينة رسول الله»، كما سيحلو لكثير من الروايات أن تدعوها.

نقطة التحول الحاسمة هذه كانت اللحظة التي اتخذ فيها قراره، بعد تفكير وتدبر عميقين، بمغادرة مكة واللحاق بمن سبق أن أرسلهم إلى يثرب من صحابته، ومن ينتظره من أهل يثرب نفسها، عندما استقر لديه أن لا بد من تغيير الأرضية التي يقف عليها، ضماناً لاستمرار الدعوة ومتطلبات نجاحها. فكان قرار الهجرة، بعد اتخاذ كافة أسباب نجاحها، وتهيئة الأمر مع رؤساء البلد الذي يستعد للذهاب إليه، فهو لم يتخذ هذه الخطوة إلا بعد أن اطمأن إلى سلامة الوضع الجديد من الناحيتين السياسية والعسكرية، وذلك عندما تبنى الكثيرون منهم دعوة الإسلام وقبلوا سلفاً به وبمن معه في بلدهم. لذلك كانت البيعة وما نتج منها من الهجرة أعظم حدث بحق يحدث لرسول الله بعد

(٢١) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٦٨.

الوحي، ولذلك اعتبرناها نقطة التحول الحقيقية التي كانت أهم نتائج البيعة ـ الحلف، فكانت مقدمة المُلك الذي وصفه أحد رجالات مكة بعد ست سنين من الهجرة، أعني إبان مفاوضات الحديبية، بأنه أعظم من مُلك كسرى وقيصر والنجاشي: «وإني والله ما رأيتُ ملكاً في قوم قط مثل محمد في أصحابه»[٢٢]، وقال عنه أبو سفيان قبيل فتح مكة، مخاطباً العباس: «لقد أصبح مُلك ابن أخيك الغداة عظيماً»[٢٣]. وتكرر وصف الدولة التي أنشأها رسول الله على لسان قرشي آخر بعد فتح مكة، عندما خاطب عمير بن وهب أحد الفارّين من وجه الرسول بعد دخوله مكة فاتحاً، بقوله واصفاً الرسول، ومشجعاً هذا الفارّ الهارب على العودة إلى مكة بعد أن أخذ له أماناً بقوله: «ابن عمك عزّه عزّك وشرفه شرفك ومُلكه مُلكك»[٢٤].

وقد يرى البعض في هذا إغفالاً للنبوة. والحقيقة عكس ذلك، لأن مُلك رسول الله لم يكن بديلاً من النبوة، بل نتيجة من نتائجها، فالإسلام كان نجاحاً للدعوة والدولة (المُلك)، وكان نجاحاً للسياسة التي ربط بينهما رسول الله ربطاً لا يكاد يفصل بينهما في كل أموره طوال نشاطه بالدعوة والدولة في المرحلة المدنية.

فالهجرة كانت الخطوة الأولى التي وضعت الرسول على أول درجات سلّم النجاح، ليس فقط قبول الدعوة وانتشارها، بل والنجاح السياسي الذي شكّل من خلاله نواة الدولة الأولى، دولة المدينة كما يحلو أحياناً للبعض أن يسمّيها؛ تلك الدولة التي صارت رمز أول دولة في التاريخ نجح الرسول في إقامتها في جميع الحجاز ثم الجزيرة العربية، فانضوى تحت لوائها أهل الحجاز أولاً ثم أهل الجزيرة العربية، من عدن وعُمان إلى شمال نجد وأيلة، تحت ظل سلطة واحدة وقيادة واحدة وحُكم واحد لأول حاكم في التاريخ تخضع له الجزيرة العربية لتكون وحدة سياسية جامعة خاضعة لسلطاته. وهذا هو الأمر الذي رغب فيه من رغب عندما كان رسول الله يعرض نفسه على القبائل في المواسم. وربما كانوا محقين في تصورهم هذا، لكن صاحب الدعوة رفض كما يبدو أن يغلّب السياسة على دعوته في المرحلة المبكرة من الدعوة والإعداد لنجاحها في المستقبل. لذلك

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٤، والطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٢٧.

(٢٣) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠٤.

(٢٤) المصدران نفسهما، ج ٢، ص ٤١٨، وج ٣، ص ٦٣ على التوالي.

قلنا إن البيعة والهجرة بذرتا البذرة الأولى للنجاح الذي حققه الرسول بنشر الدعوة وإقامة الكيان السياسي في مزيج صعب الفصل بينهما.

ويبدو من بعض الإشارات أن أهل يثرب كانوا مهيئين لولادة السلطة بينهم أكثر من أهل مكة، بل إن فكرة السلطة كانت مختمرة في أذهانهم في الأصل، فيذكر ابن إسحق عن الزهري عن عروة عن أسامة بن زيد أن أهل المدينة كانوا على وشك تتويج ملك عليهم هو عبد الله بن أُبَيّ، ولذلك فإن بعض الأنصار، منهم سعد بن عبادة، عذره عندما أظهر المخاصمة لرسول الله في المدينة، باعتباره منافسه السياسي الذي نزع منه ما كاد أن يحققه قبيل مجيئه إلى المدينة، فقال سعد مخاطباً رسول الله: «يا رسول الله، إرفق به، فوالله لقد جاءنا الله بك وإنا لننظم له الخرز لنتوّجه، فوالله إنه ليرى أن قد سلبته مُلكاً»[٢٥]. وهذه إشارة واضحة إلى تهيؤ أهل يثرب لقبول السلطة في الوقت الذي عقدوا فيه البيعة مع الرسول، هذه السلطة التي تسلّمها بنفسه عوضاً عن الشخصية التي كانت مرشحة لها، والتي أصبحت بعد الهجرة رمزاً للنفاق في المدينة[٢٦]، غالباً على خلفية الحسد السياسي، إذ نزعه رسول الله سلطته التي كان على وشك تسلّمها، إنْ صدقت الرواية.

ثالثاً: الصحيفة ـ الدستور، أو الدور المركزي في المجتمع الجديد

إذن، تُبيّن الوقائع العملية أن النجاح الذي تحقق لم يكن نجاحاً قابلاً للتخمين والتفسير، بل إن الأوضاع تطورت فعلاً، وبسرعة، إلى ما يمكن تسميته ولادة للدولة الفعلية، ليس بالأماني والتوقعات، وإنما بالوقائع الملموسة؛ فمما لا شك فيه أن تطورات السيرة التي قبلها كل الباحثين المحدثين والمؤرخين

---

(٢٥) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨٨.

(٢٦) لقد أسهبت روايات السيرة، كما أسهب كثير من الآيات القرآنية، في الحديث عن النفاق والمنافقين وحركة النفاق في المدينة، وهي في حقيقتها حركة تشكيك ومعارضة للرسول ودعوته ودولته، كان أهم رموزها ابن أُبَيّ. انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٣ ـ ٦٤، ٢٠٥ ـ ٢١٠، ٢٩١ ـ ٢٩٢ و٣٠٠. وانظر: **القرآن الكريم**، «سورة المنافقون،» الآية ٦٣، إضافة إلى آيات كثيرة أخرى هاجمت النفاق والمنافقين وأنذرتهم بالعذاب في الآخرة، مثلاً: «سورة آل عمران،» الآيتان ١٧ و١٦٧؛ «سورة الحشر،» الآية ١١؛ «سورة التوبة،» الآيات ١٠، ٦٤، ٦٧ ـ ٦٨، ٧٣، ٧٧ و٩٧؛ «سورة الأحزاب،» الآيات ١، ١٢، ٢٤، ٤٨، ٦٠ و٧٣؛ «سورة الفتح،» الآية ٦؛ «سورة الحديد،» الآية ١٣؛ «سورة الأنفال،» الآية ٤٩؛ «سورة النساء،» الآيات ٦١، ٨٨، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٢ و١٤٥؛ «سورة العنكبوت،» الآية ١١؛ «سورة التحريم،» الآية ٩، و«سورة الأنعام،» الآية ٣٥، فبلغت ٢٨ آية، إضافةً إلى «سورة المنافقون،» كاملةً، زيادة على الآيات في «سورة البقرة،» التي نزلت في المنافقين واليهود. انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٣٠ وما بعدها.

الأوائل، إنما هي تطورات أنتجت الإجراءات التي وُلدت من خلالها الدولة الجديدة، دولة المدينة، وتمثّلت في الصحيفة أو الكتاب الذي وضعه رسول الله (ﷺ) لينظم من خلاله أوضاع المجتمع الجديد بكل فئاته، المسلمة وغير المسلمة، داخل المدينة، يثرب.

وتُشكل هذه الصحيفة وثيقة تاريخية سياسية وقانونية قيمة، ودستوراً اعتبره بعض الباحثين أيضاً أقدم نموذج موثوق للنثر العربي بعد القرآن الكريم(٢٧). وتعطي الوثيقة رسول الله محمد الدور المركزي في المجتمع الجديد الذي كان أطرافه المهاجرين والأنصار ويهود المدينة(٢٨).

أما بالنسبة إلى تاريخ إصدارها، فيفترض البعض أنها وضعت قبل بدر، أو

---

(٢٧) انظر: Francesko Gabrieli, *Geschichte der Araber*, Urban-Bücher; 73 (Stuttgart: Kohlhammer, 1963),

ترجمه من الإيطالية إلى الألمانية Emil Kuemmerer.

(٢٨) بشأن الصحيفة وأهميتها وتاريخ إصدارها، انظر: William Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, Galaxy Book; 409 (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 93-95.

وكان قد تحدث عنها بشكل أوسع، مع ذكر موادها (٤٧ مادة) كاملة في: «The Character of the Islamic State, 1, The Constitution of Medina,» in: William Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1956), pp. 221-228.

وقال إنه يجب أن تُقبل كدليل على الوضع السياسي في المدينة في بداية إقامة محمد فيها، ويسميها «دستور المدينة»، (ومن خلالها صار محمد حاكماً لجماعته). وتحدث عنها كذلك فلهاوزن، انظر: Julius Wellhausen, *Medina Vor Dem Islam: Muhammads Gemeindeordnung Von Medina: Seine Schreiben, Und Die Gesandtschaften an Ihn*, Skizzen Und Vorarbeiten; 4 (Berlin: Walter De Gruyter Inc., 1985), pp. 65-83.

وقد تحدّث عنها محمد حميد الله الحيدر أبادي ونشر نصّها باللغة العربية مُقسّماً إلى ٥٢ مادة، ووصفها بـ «أول دستور مُدوّن في العالم». انظر: Muhammad Hamidullah, *The First Written Constitution in the World* (London: Islamic Review, 1941)

ثم نشر نصّها مستخلصاً من المصادر الأولية، على رأسها **السيرة النبوية**، وجعل النص على هيئة مواد قانونية، في: محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية في عهد النبوة والخلافة الراشدة**، ط ٤ (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٣)، ص ٥٧ ـ ٦٣. لكنه أشار إلى مصادرها وما كُتب عنها في مختلف اللغات، هنا وفي مقالته السابقة، فبلغت ما يزيد على المئة وخمسين بحثاً. ومن أوائل من تحدّث عن الصحيفة وأورد نصاً مترجماً إلى الألمانية: Aloys Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammads: Nach Bisher Grösstentheils Unbenutzten Quellen* (Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1869), Bd. 3, pp. 20-25, and Gordon Darnell Newby, *A History of the Jews of Arabia: From Ancient Times to Their Eclipse under Islam*, Studies in Comparative Religion (Carolina: University of South Carolina Press, 1988), pp. 80-82; Eberhard Serauky, *Geschichte des Islam: Entstehung, Entwicklung und Wirkung von den Anfangen bis zur Mitte des XX. Jahrhunderts* (Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 2003), pp. 89-94, and Patricia Crone, «What Do We Actually Know about Muhammad,» Open Democracy, 31 August 2006, <http://www.opendemocracy.net>, Free Thinking for the World, p. 1.

أنها وضعت على مرحلتين، الأولى بعد الهجرة بقليل، والثانية بعد بدر التي وقعت في رمضان في السنة الثانية بعد الهجرة، وذلك لاحتواء نصوصها على مواد لا بد وأنها تُعبّر عن التطور السلبي للعلاقات بين المسلمين وقريش بعد غزوة بدر. ونشير هنا إلى روايتين، تتحدث إحداهما عن موادعة الرسول لليهود في المدينة بعد الهجرة بقليل، بينما تتحدث الأخرى عن دعوته لهم، ليكتب بينه وبينهم كتاباً بعد حادثة مقتل كعب بن الأشرف التي وقعت في بدر. وفي الحالتين نرى الحديث عن موادعة بين الرسول واليهود، وليس عن الصحيفة التي أوردتها نصوص روايات السيرة. فهل أشارت هاتان الروايتان إلى ترتيب خاص خارج عن نصوص الصحيفة؟ أم إنها تُعبّر عن حالة من الشك حول العلاقة بين اليهود من جهة والرسول والمسلمين من جهة أخرى؟! وإن كنا نُرجّح الاحتمال الثاني. فالرواية الأولى التي وردت لدى الواقدي في المغازي، تقول: «حدّثني عبد الله بن جعفر عن الحارث بن فضيل عن ابن كعب القرظي، قال: لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وادعته يهود كلها، وكتب بينه وبينهم كتاباً، وألحق رسول الله صلى الله عليه وسلم كل قوم بحلفائهم، وجعل بينه وبينهم أماناً، وشرط عليهم شروطاً، فكان مّما شرط ألا يظاهروا عليه عدواً»[٢٩]. ويذكر الواقدي هذا الخبر كمقدمة لحديثه عن غزوة بني قينقاع لنقضهم الشرط، وإن جاء هذا الحديث بعد بدر، إلا أن النقض الذي نُسب إليهم وقع بعد عقد الأمان الذي كان قد عُقد من قبل، حسب رواية الواقدي[٣٠]، أي قبل بدر.

أما الرواية الثانية، التي تربط بين مقتل كعب بن الأشرف وعقد العهد بينهم وبين المسلمين، فإنها كانت أيضاً بعد بدر، لأن مقتل كعب كان أيضاً بعد هذه المعركة[٣١]. وصاحب هذه الرواية هو مؤرخ المدينة المنورة عمر بن شبه (توفي ٢٦٢هـ)، إذ قال وهو يذكر قصة مقتل كعب بن الأشرف: «فلما قُتل فزعت اليهود، ومن كان معهم من المشركين فغدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أصبحوا فقالوا: لقد طُرِق صاحبُنا الليلة... فذكر لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كان يقوله في أشعاره ويؤذيهم به، ودعاهم إلى أن

(٢٩) أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **المغازي**، تحقيق مارسدن جونز، ٣ ج (لندن: مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٦٦)، ج ١، ص ١٧٦.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٣١) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٥١ ـ ٥٧. وبالمناسبة، فإن كعب هذا كان رجلاً من طيء ثم أحد بني النبهان، وأمه من بني النضير، أي إنه كان طائياً متهوّداً.

تُكتب بينهم وبينه وبين المسلمين صحيفة فيها جماع أمر الناس فكتبها صلى الله عليه وسلم»[٣٢].

وهنا يبدو النص أكثر وضوحاً في ما يتعلق بمضمون الصحيفة وتوقيت وضعها؛ إذ نرجح أنها كانت بعد بدر، وأنها كانت تضم الجميع وليست موادعة بين الرسول واليهود كما أوحت رواية الواقدي. ونحن إلى رواية عمر بن شبه أميل، لأنها تبدو أكثر مطابقة للوقائع التاريخية وأكثر انسجاماً مع نصوص الصحيفة التي تتحدث عن جميع أهل المدينة في العهد الجديد، المهاجرين والأنصار واليهود كأمة، مجموعة، واحدة ضد من يخاصم جماع أهل المدينة.

ونظراً إلى أهمية هذه الوثيقة التاريخية القصوى في التاريخ الإسلامي وتاريخ الفكر السياسي عند المسلمين بشكل عام، نورد نصها كاملاً كما ذكره محمد حميد الله الحيدرأبادي، وبالصيغة والترتيب نفسيهما، وهو نص يبدو من مقارنة بعض المصادر أنه مستقى من **السيرة النبوية** لابن هشام و**الأموال** لأبي عبيد، الذي أخذها عنه أيضاً ابن زنجويه. ونحن نذكر النص كاملاً لقيمته التاريخية، رغم أن ما يهمنا هنا هو المواد التي تحمل معاني السلطة السياسية المتجلية، وهي المواد التي سنعود إليها للتدقيق في مضامينها السياسية، بعد الاطلاع على كامل النص:

١ ـ هذا كتاب من محمد النبيّ (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش و(أهل) يثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم.

٢ ـ إنهم أمة واحدة من دون الناس.

٣ ـ المهاجرون من قريش على رِبْعَتهم[٣٣] يتعاقلون بينهم، وهم يَفْدون عانِيَهم بالمعروف والقِسْط بين المؤمنين.

٤ ـ وبنو عَوْف على رِبْعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، كل طائفة تَفْدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

---

(٣٢) أبو زيد عمر بن شبه النميري البصري، **تاريخ المدينة المنورة (أخبار المدينة النبوية)**، حققه فهيم محمد شلتوت، ٤ ج (بيروت: دار التراث، ١٩٩٠)، ج ٢، ص ٤٥٩ ـ ٤٦١، والواقدي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٢. «ودعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن يكتب بينهم كتاباً ينتهون إلى ما فيه فكتبوا بينه وبينهم كتاباً»، وجاء لدى البلاذري: «قالوا: لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة كتب بينه وبين يهود يثرب كتاباً وعاهدهم عهداً، وكان أول من نقض ونكث منهم يهود بني قينقاع». انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، تحرير ميخائيل جان دو غويه (ليدن: بريل، ١٨٦٦)، ص ١٧.

(٣٣) على ربعتهم: أي على الحال التي جاء الإسلام وهم عليها. العاني: الأسير.

٥ ـ وبنو الحارث (بن الخزرج) على رِبْعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٦ ـ وبنو ساعدة على رِبْعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٧ ـ وبنو جُشَم على رِبْعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٨ ـ وبنو النجّار على رِبْعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٩ ـ وبنو عمرو بن عَوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

١٠ ـ وبنو النّبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

١١ ـ وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

١٢ ـ وإن المؤمنين لا يتركون مُفْرَحاً[٣٤] بينهم أن يُعطوه بالمعروف في فِداء أو عَقْل.

١٢ب ـ وإن لا يحالف مؤمنٌ مولى مؤمن دونه.

١٣ ـ وإن المؤمنين المتّقين (أيديهم) على (كل) من بغى منهم، أو ابتغى دَسِيعة[٣٥] ظُلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان وَلَدَ أحدهم.

---

(٣٤) المفرح: هو المُثقل بالدَّيْن، وجاءت لدى أبي عبيد (مفدوحاً) وهي بالمعنى نفسه، والمقصود المسؤولية الجماعية ضمن الفئة أو القبيلة الواحدة لإعانة المديون المحتاج في مسألة العقل والفداء. انظر: أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **الأموال**، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي (القاهرة: طبعة الكليات الأزهرية، خليل هراس، [د. ت.])، ص ١٨٥.

(٣٥) أي أنهم يتعاونون على دفع كل ما يمكن أن يكون على سبيل الظلم والعدوان. والدسيعة: تعني هنا الرغبة، لأن الدسائع: هي الرغائب الواسعة، ويُقصد بها هنا أن يطلب منهم أن لا يدفعوا إليه عطية أو تحقيق رغبة على سبيل الظلم، انظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦)، مادة «دسع».

١٤ ـ ولا يَقتل مؤمنٌ مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن.

١٥ ـ وإن ذمة الله واحدة، يُجير عليهم أدناهم، وإن المسلمين بعضهم موالي بعض دون الناس[٣٦].

١٦ ـ وإنه من تَبِعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم.

١٧ ـ وإن سَلْم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم.

١٨ ـ وإن كلّ غازية غزتْ معنا يُعقب بعضها بعضاً.

١٩ ـ وإن المؤمنين يُبيء[٣٧] بعضهم على بعض.

٢٠ ـ وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه.

٢٠ب ـ وإنه لا يُجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن[٣٨].

٢١ ـ وإنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بَيِّنة فإنه قَوَدٌ به إلاّ أَنْ يرضى وليّ المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحلّ لهم إلا قيامٌ عليه.

٢٢ ـ وإنه لا يحلّ لمؤمن أقرّ بما في هذه الصحفية، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر مُحْدِثاً أو يُؤْويه، وأنه مَنْ نصره، أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صَرف ولا عدل.

٢٣ ـ وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مردّه إلى الله وإلى محمد[٣٩].

٢٤ ـ وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين[٤٠].

---

(٣٦) هنا المقصود المسلمون فقط من أهل الصحيفة، وليس كل أهل الصحيفة كما يدل السياق.

(٣٧) يبيء: أي إنهم متكافئون متساوون ومتعاونون في دماء من يُقتل منهم في سبيل الله. انظر: المصدر نفسه، مادة «بوأ».

(٣٨) توحي هذه المادة أن الصحيفة كُتبت بعد بدر عندما وقع الصدام العسكري بين المسلمين وقريش.

(٣٩) في هذه المادة وشبيهاتها في ما يلي تتجسد الأهمية القصوى لمضمون الصحيفة السياسي، وذلك باعتراف أهلها جميعاً أن مرجعهم عند الاختلاف هو رسول الله (ﷺ)، وهي دليل عملي على تسليمهم السلطة إليه، واعترافهم بأنه المخول بالحكم فيما بينهم جميعاً، المسلمين وغير المسلمين منهم.

(٤٠) هذه المادة ومثيلاتها لاحقاً هي التي دعتنا إلى ترجيح توقيت وضع الصحيفة بالفترة التي أعقبت بدر، لأن هذا الأمر استجدّ عملياً بعدها، ولم تكن الظروف التي تلت الهجرة مباشرة قد نضجت لمثل هذا الطلب، إذ لم يقاتل رسول الله أحداً ولم يحاربه أحد ابتداءً.

٢٥ ـ وإن يهود بني عوف أُمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثِم، فإنه لا يُوتغ إلا نفسَه، وأهل بَيتِه[٤١].

٢٦ ـ وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.

٢٧ ـ وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.

٢٨ ـ وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.

٢٩ ـ وإن ليهود بني جُشَم مثل ما ليهود بني عوف.

٣٠ ـ وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.

٣١ ـ وإن ليهود بني ثَعْلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأَثِم، فإنه لا يُوتغ إلا نفسَه وأهلَ بيته.

٣٢ ـ وإن جَفْنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.

٣٣ ـ وإن لبني الشُّطَيبة مثل ما ليهود بني عوف، وإن البرّ دون الإثم.

٣٤ ـ وإن موالي ثَعْلبة كأنفسهم.

٣٥ ـ وإن بطانة يهود كأنفسهم.

٣٦ ـ وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد[٤٢].

٣٧ ـ وإن على اليهود نفقتَهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصرَ على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح (النصر) والنصيحة والبرّ دون الإثم.

٣٧ب ـ وإنه لا يأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم.

٣٨ ـ وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

٣٩ ـ وإن يَثْرب حرام جَوْفها لأهل هذه الصحيفة.

٤٠ ـ وإن الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم.

٤١ ـ وإنه لا تُجَار حُرْمة إلا بإذن أهلها.

---

(٤١) أي أن الظالم وحده يتحمل مسؤولية ظلمه. يوتغ: يهلك.

(٤٢) هنا يلاحظ تأكيد أن محمداً (ﷺ) صاحب الحق بالتصرف في الإذن، في إعطائه أو منعه، باعتباره المسؤول عن الجماعة (أهل الصحيفة) كلهم.

٤٢ ـ وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حَدَث، أو اشتجار يُخاف فساده، فإن مردّه إلى الله، وإلى محمد رسول الله، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبرّه.

٤٣ ـ وإنه لا تُجار قريش ولا من نصرها.

٤٤ ـ وإن بينهم[٤٣] النصر على من دَهم يثرب.

٤٥ ـ وإذا دُعوا إلى صلح يصالحونه ويَلْبسونه، فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دُعوا إلى مثل ذلك، فإنه لهم على المؤمنين، إلا مَنْ حارب في الدين.

٤٥ب ـ على كلّ أناس حصّتهم من جانبهم الذي قِبَلهم[٤٤].

٤٦ ـ وإن يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البرّ المَحْض من أهل هذه الصحيفة، وإن البرّ دون الإثم، لا يكسب كاسبٌ إلا على نفسه، وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبرّه.

٤٧ ـ وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وإنه من خرج أمِنٌ، ومن قعد أمِنٌ بالمدينة، إلا من ظلم أو أثِم، وإن الله جار لمن برّ واتّقى، ومحمد رسول الله[٤٥].

هذا هو النص الكامل مستخلصاً من المصادر الأولية التي أوردته. وما يهمنا منه هنا هو المواد التي تحمل دلالة سياسية بشكل خاص، وإن كانت الصحيفة

(٤٣) يبدو من نص هذه المادة أن المقصود جميع أهل الصحيفة دون استثناء، المسلمون منهم واليهود جميعاً، أي أن أمنهم جميعاً مرتبط بأمن المدينة (يثرب) موطنهم، فلا يجوز أن يتخلى بعضهم عن الدفاع عنها بحجة أنهم غير مقصودين بالعدوان، فهم جميعاً مسؤولون عن الدفاع ضد كل غازٍ أو معتدٍ.

(٤٤) أرى أن تلحق هذه المادة برقم (٤٤) لأنها متممة لها بالنص والمعنى، لأنها تعني أن كل طرف مسؤول عن حماية ما يليه من أطراف المدينة في حالة الدهم من عدو خارجي، لكنها وردت في السيرة حيث جاءت هنا. انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٥٠٤.

(٤٥) لنص الوثيقة (الصحيفة)، كما أورده ابن اسحق، انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٠١ ـ ٥٠٤. كما روى النص مع بعض الاختلاف الذي لا يؤثر بالمضمون، انظر: ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٤، برواية مسندة تعود إلى الزهري (أنه قال: بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب بهذا الكتاب. . .). وألحق النص بتفسير ما رأى ضرورة تفسيره من العبارات الواردة فيه (ص ٢٩٤ ـ ٢٩٧)، وأخذه عنه، حميد بن زنجويه، **الأموال**، تحقيق شاكر ذيب فياض، ٣ ج (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٨٦)، ج ٢، ص ٤٦٦ ـ ٤٧٠، وانظر: حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية في عهد النبوة والخلافة الراشدة**، ص ٥٧ ـ ٦٣، حيث اعتمدنا ما اعتمده من ترتيب لمواد الصحيفة وتقسيماتها، وأعطى الصحيفة أو الكتاب عنوان: **دستور الدولة البلدية** (*City State*) بالمدينة.

بمجملها ذات دلالة سياسية كبرى، إضافة إلى الدلالات الاجتماعية التي وردت من خلال ذكر الكثير من العشائر اليهودية التي تبدو بشكل واضح أنها تعود إلى قبائل عربية تهوّدت في وقتٍ ما.

وسنحاول هنا أن نجلب الانتباه إلى المضمون الذي حملته خمس عشرة مادة من مواد الصحيفة. ونقول ابتداءً إن حوالى ثلث المواد الواردة في الصحيفة تتحدث عن اليهود في المدينة (يثرب)، والعلاقات التي ارتبطوا بها مع المسلمين، أو التي ربطتهم الصحيفة بهم، في هذه التنظيمات التي صدرت عن رسول الله، والتي نظّمت حقوقهم وواجباتهم بشكل واضح باعتبارهم جزءاً من مجتمع المدينة الجديد (أهل الصحيفة)، إذ ذُكر اليهود سبع عشرة مرة باسم اليهود بشكل عام، أو يهود بني فلان، في حين ذُكر أهل هذه الصحيفة، أي مجموع سكان المدينة (يثرب) من المهاجرين والأنصار واليهود، أربع مرات. وجاء ذكر يثرب ثلاث مرات في النص، وذُكرت المدينة مرة واحدة في نهاية النص، مّما يُشعر أن اسم المدينة اتُخذ في مرحلة مبكرة بعد الهجرة، ولكنه لم يلغ الاسم القديم (يثرب) كما يبدو، بل ذُكر إلى جانبه. وهذا يعني أن محل إقامةَ رسول الله الجديد حمل اسماً جديداً أيضاً دالاً على التغيير الذي وُلد لتوّه، وهو تغيير اسم يثرب إلى المدينة، التي نُسبت إليه فصارت «مدينة رسول الله»، أو المدينة المنورة في ما بعد[٤٦].

ويبدو أن اسم المدينة، إذا صحّت الروايات ولم يتدخل النُسّاخ في نص الوثيقة، كان قد اتخذ بعد الهجرة بوقت قصير. نقول هذا تحفظاً عن الإطلاق المتسرع، لأن «يثرب» ذُكرت في النص، كما أشرنا، ثلاث مرات، مقابل ورود اسم «المدينة» في النص نفسه مرة واحدة. في هذا الصدد، يروي ابن إسحق عن عائشة أنه بعد أن أصيب بعض الصحابة المهاجرين إلى المدينة بالحمى التي كانت شديدة عليهم، ولما سمع رسول الله (ﷺ) بالأمر، قال: «اللهم حبِّب إلينا المدينة كما حبّبتَ إلينا مكة»[٤٧]. ويدل هذا الحديث، إن صدقت روايته، على أن

(٤٦) فقد أعطى عمر بن شبه (توفي ٢٦٢هـ) كتابه عن المدينة عنوان **تاريخ المدينة المنورة (أخبار المدينة النبوية)**.

(٤٧) انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨٩، وشهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، تحرير فرديناند وستنفلد عن مخطوطات برلين، سانت بطرسبرغ، ٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨؛ اكسفورد؛ ليبزيغ: بروكهاوس، ١٨٦٦ ـ ١٨٧٣)، ج ٥، ص ٨٢ ـ ٨٣، الذي يستشهد بالنص للدلالة على اتخاذ اسم المدينة لما كان يُعرف قبل ذلك بيثرب. انظر أيضاً: البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٢، يورد النص «اللهم طيّب لنا المدينة كما طيّبتَ لنا مكة».

اسم المدينة ورد على لسان رسول الله بعد فترة وجيزة من الهجرة، كما أشار إلى ذلك نص الصحيفة، وإن كانت رواية ابن إسحق عن عائشة تمثّل فترة تسبق وضع نص الصحيفة بكثير.

كما أن القرآن الكريم يوثّق لاستخدام اسم المدينة ليثرب، فقد ورد اسم المدينة مرتين، إذ وُصف أهلها بـ «أهل المدينة»[٤٨]، كما ذُكرت المدينة بالاسم مرة أخرى في سورة «المنافقون»: ﴿**يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل**﴾[٤٩]. وهذه الآية مرتبطة بنتائج غزوة بني المصطلق، التي وقعت في السنة السادسة من الهجرة[٥٠].

وإذا صدقت الرواية السابقة حول الحمّى، إضافةً إلى نص الوثيقة (الصحيفة)، فإن إطلاق اسم المدينة على يثرب إنما حصل بعد الهجرة بقليل، ولم ينتظر المسلمون بضع سنوات كما جاء في الآيات الكريمة التي ذكرت اسم المدينة، فتكون الآيات تحدثت عن التسمية بعد حصولها وانتشار الاسم بين المسلمين وأهل المدينة عموماً.

ولنعد إلى مواد الصحيفة، التي تؤكد مؤشرات ودلالات السلطة السياسية الجديدة التي أكدت أن رسول الله صار رمزها ومرجعها الوحيد في المدينة (يثرب)، ومنطلقنا الآن هو التعرف إلى أسس السلطة الجديدة، ولنميز بين حالة الدولة التي انطلقت لتوها، كما رأينا فبدأت بالتبلور، وحالة الافتقار إلى الدولة أو سلطة الدولة التي لا خلاف على أن هؤلاء الذين أوجدوا سلطة دولة جديدة الآن، كانوا يفتقرون إليها قبل ذلك، سواء كانوا من أهل مكة، أو المهاجرين، أو من أهل المدينة، الأنصار ومجاوريهم من اليهود، بل أهل الحجاز ثم أهل الجزيرة العربية بشكل عام.

ومؤشرات السلطة أو الدولة هذه، التي كانت البذرة التي وُلدت من رحمها الدولة الإسلامية، نراها كلها أو جلّها واضحة في ثنايا نص الصحيفة

---

(٤٨) **القرآن الكريم**: «سورة الأحزاب،» الآية ٦٠، و«سورة التوبة،» الآية ١٥١. نزلت «سورة الأحزاب» في السنة الخامسة.

(٤٩) المصدر نفسه، «سورة المنافقون،» الآية ٨.

(٥٠) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٢٩٦؛ الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ٦٠٥، وأبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ٣٠ ج في ٦ مج (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦١)، ج ٥، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

عندما أقرت دعائم الدولة الأربع: **الأولى**، الدستور (القانون)، الذي ينظم حياة أهل الصحيفة، وهو الصحيفة نفسها بموادها المختلفة؛ **الثانية**، الشعب (المجتمع)، الذي كان قاعدة هذه الصحيفة التي جاءت لتضع الأسس العامة للعلاقات بين أفراده، وهم «أهل الصحيفة»، كما جاء في بعض موادها، الذين هم المهاجرون والأنصار واليهود (ومن تبعهم ولحق بهم) في ما بعد، إذ اعتبرتهم الصحيفة «أمة واحدة من دون الناس»؛ **الثالثة**، الأرض التي يقيم عليها «أهل الصحيفة»، والتي جُعلت مكاناً آمناً لهم جميعاً (وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة)، أي إنها أُقرت مكاناً آمناً لجميع أهلها، لا يجوز الاقتتال بينهم وحمل السلاح بعضهم ضد بعض، إذا ما نشب خلاف بينهم أو بين جماعتين منهم، والأرض هي «يثرب»، المدينة التي حُرِّم فيها الاقتتال بين أهلها؛ **الرابعة**، صاحب السلطة التي منحته إياها نصوص الصحيفة بشكل واضح، وجعلته المسؤول والمرجعية النهائية لأهل الصحيفة، والحَكَم بينهم في حالة الحاجة إلى من يحكم بينهم في حالة الخلاف، وهو هنا محمد رسول الله، كما جاء في النص.

بذلك تحققت أركان السلطة الشرعية من خلال نصوص هذه الصحيفة ـ الدستور: **القانون**، و**الأمة** (الشعب)، و**الأرض** (يثرب)، **وصاحب السلطة** (الحَكَم) المُكلّف بإدارة وحماية حقوق أبناء الشعب (أهل الصحيفة)، وهو النبي «محمد رسول الله»(ﷺ).

هذه هي أركان الدولة كما يُعرفها فقهاء السياسة وعلماؤها في العصور الحديثة. ونضيف إليها قيام المؤسسات التي لا تقوم إلا بسلطة أو قوة الدولة وجهاز الحكم، كمؤسسات الجيش والشرطة والقضاء وبناء الأمصار الجديدة. والأهم من ذلك كله إدارة تفرض الضرائب وتجمعها لتمويل مؤسسات الدولة في الأصل، أو لتُثري جيوب رجال السلطة ثراءً لا يأتي إلا نتيجة سلطة أو قوة قاهرة، كما حصل بعد فترة ليست بالطويلة بعد ولادة الدولة الإسلامية.

وقد صدق ابن خلدون عندما ربط بين الدولة والجند والمال (الجباية): «اعلم أن مبنى المُلك على أساسين لا بد منهما: فالأول الشوكة... وهو المعبَّر عنه بالجند، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند»[٥١]. ويقول مرة أخرى:

---

(٥١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بغداد: مكتبة المثنى، [د. ت.])، ص ٢٩٤، الفصل السابع والأربعون (في كيفية طروق الخلل للدولة).

«لا بد للسلطان من سائر أبواب الإمارة والمُلك من الجندي والشرطي والكاتب. . . ويتكفل بأرزاقهم من بيت ماله»[٥٢]. وبالتالي، فالجيش وأرزاقه لا بد لهم من تنظيم مالي يعتمد على مصدر دائم، ألا وهو الجباية والضرائب، كمؤسسة لا يمكن أن تقوم إلا في ظل سلطة ودولة، فالجابي والجندي هما عماد كل دولة، ومنها الدولة الإسلامية التي عرفت بداية النظام أيام الرسول، ولكنها تطورت إلى إدارات أساسية بعد فترة قصيرة من وفاة الرسول، كما سنرى عندما نبحث في التطورات اللاحقة في الفقرات التالية من هذه الدراسة. وإنما ألمحنا إلى ذلك الآن كتكملة لما رأيناه يمثّل أركان السلطة الشرعية في الدولة الإسلامية التي عرفت كل هذه المؤسسات لاحقاً.

رابعاً: الصحيفة وولادة الدولة

أما كيف حققت الصحيفة ولادة الدولة، فمن خلال المواد التي سنتعرف إليها، ونستعرض مضامينها السياسية:

● **المادة الرقم ١**: توضح أن الكتاب (الصحيفة) صدر عن محمد (ﷺ) باعتباره صاحب الأمر في إصداره، وجعله أداة لتنظيم الأوضاع بين المسلمين من قريش والمسلمين من أهل يثرب ومن يلتحق بهم في ما بعد. واللافت هنا أن الصحيفة لم تأت إلى تسميتهم المشهورة بالمهاجرين والأنصار، ولم تجعلهم طرفي الحلف إذا جاز التعبير، وإنما جاء ذكر مصطلح «المهاجرون من قريش» مرة واحدة في المادة الثالثة، في حين لم يرد ذكر مصطلح الأنصار، وإنما ذُكرت أسماء قبائلهم الكبرى. وكانت الصحيفة تعبر عن الجماعات التي انضوت تحت لوائها باسم «أهل هذه الصحيفة»، أي المسلمين بشكل عام، إضافة إلى اليهود الذين سكنوا المدينة (يثرب).

● **المادة الرقم ٢**: تأتي هذه المادة لتجعل من أهل هذا الكتاب ومن يلتحق بهم «أمة[٥٣] واحدة من دون الناس»، أي إنهم يشكلون جماعة واحدة متميزة من الآخرين، متضامنة في ما بينها، مرتبطة بهذا الرباط الجديد الذي ربطهم معاً وجعلهم بذلك فئة واحدة، مقابل سواهم من الناس، وهذه نقطة بالغة الأهمية

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤، الفصل الثالث (في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي).

(٥٣) لا نريد هنا الدخول في جدال نظري مع مصطلح «الأمة» وتطوره ومعناه السياسي الحديث، بل نرى فيه إقراراً بتفرد هذه الفئة عن سواها من الآخرين.

في مسألة نشوء أو ولادة الدولة والمجتمع الجديدين، إذ كوّنوا عملياً نواة الأمة والمجتمع التي قامت عليها السلطة للدولة الفتية.

● **المادة الرقم ٦**: تقر انضمام اليهود في يثرب إلى المجتمع الجديد، وتجعلهم جزءاً متساوي الحقوق والواجبات مع المسلمين، وهذا هو المنظور الجديد للسياسة التي أقرتها الصحيفة، رغم اختلافهم الديني مع رسول الله، إذ ضمنت لهم الصحيفة النصر والأسوة غير مظلومين ولا مُتناصر عليهم، وكأنها تريد إعطاءهم الاطمئنان بأن المسلمين لا ينطلقون معهم من منطلق العداء، على الأقل في هذه المرحلة المبكرة، وقبل أن يظهر العداء المتبادل بين الفريقين لاحقاً، وهذه حنكة سياسية من الرسول، الذي قبل التعامل المتكافئ مع من لا يؤمن بدعوته، ربما لأن الظروف كانت تقتضي أن يجمع حوله كل من يستطيع جمعه من أهل المدينة، لأنه أراد أن يبني مجتمعاً متوافقاً سياسياً، حتى وإنْ اختلف من الناحية الدينية، وهذا بحد ذاته يحتاج إلى بُعد نظر سياسي اتسم به الرسول، كما أوحى نص الصحيفة.

● **المادة الرقم ٢٠ ب** فيها تحذير من التعامل مع قريش (لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً). ويبدو أن النص يشير بشكل خاص إلى اليهود ومن لم يُسلم بعدُ من أهل المدينة، ويحذرهم، بل يحرِّم عليهم، التعامل مع قريش تماماً كالمسلمين، لأن النص هنا خصّ «المشرك»، ولم يقل أهل الصحيفة، لأن تعامل المسلمين كان محسوماً كما يبدو، ولا يحتاج إلى ذكر في الصحيفة. وربما كان وضع اليهود مع قريش هو الذي استدعى أن تنص هذه المادة على منع اليهود من التعامل مع خصم المسلمين المعلن والوحيد حتى ذلك الوقت. وجاء النص لدى أبي عبيد «وأنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا يعينها على مؤمن»[٥٤]. وهذا النص أوسع من نص ابن إسحق نطاقاً وأكثر منه وضوحاً في منع التعامل مع قريش؛ إذ منع تقديم العون بكل أشكاله من قبلهم ضد أي فرد من المسلمين، وهذا يوافق مواد أخرى أكدت أن أهل الصحيفة يد واحدة على من عاداهم.

● تستدعي **المادة الرقم ٢٣** التوقف عندها ملياً، لأنها تمثل أهم بنود الصحيفة من الناحية السياسية، لأنها تقر بولادة سلطة شرعية، قراراً رسمياً موثقاً وليس شفوياً عاطفياً، كما هو حال بيعة العقبة الثانية مثلاً؛ إذ اعترف هذا البند، وبشكل عملي، وبالنسبة إلى جميع أهل الصحفية، المسلمون منهم واليهود على حد

---

(٥٤) ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٩٤.

سواء، أن مرجعهم الشرعي في الحكم والتقاضي في كل ما يحصل بينهم من خلاف يستدعي العودة إلى قاضٍ أو حاكم ليفصل فيه، فإن هذا المرجع الذي يجب عليهم الرجوع إليه هو رسول اللهِ محمد (ﷺ)، الذي اكتسب بذلك المرجعية السياسية والقضائية الوحيد لأهل الصحيفة، بموجب هذا القانون المدون الذي وافق عليه الجميع، أي إنه حظي بإجماع أهل المدينة كما يعبر عنه اليوم، قانون نابع من قبول الناس به، وإن لم يصوتوا عليه بالمصطلح الحديث، إلا أنه كان الوثيقة التي حظيت بإقرار جماعات أهل الصحيفة (أو أهل المدينة) كلهم.

هذا البند ـ القرار، ورد في مادتين من مواد الصحيفة، وتكراره يفيد، كما يبدو، التشديد على أهمية المبدأ الذي أقره؛ فإضافةً إلى هذه المادة (٢٣)، فإن موضوع الفصل في الخصومات التي قد تنشأ بين أهل الصحيفة، وإسناده إلى الرسول محمد، جاء ذكره مرة أخرى في المادة الرقم ٤٢، عندما فصّلت فكرة الحكم بقولها «وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله». فعوضاً عن حمل السلاح لحل الخلاف، شرّعت النصوص العودة إلى التحكيم وحل الخصومة بالعودة إلى من أُسند إليه حق الحكم وحل الخلاف، دون اللجوء إلى القوة، ملتزمين بما يحكم به، واجباً ملزِماً لهم، كما يوحي نص المادتين الرقمين٢٣ و٤٢.

وهذه دلالة ولادة السلطة السياسية الشرعية التي أُسندت لرسول الله في المدينة؛ هذه السلطة لم تكن سلطة النبي، التي يفترض اعتراف المسلمين بها وتسليم أمرهم لها إيماناً وقناعةً بالدعوة والنبوة لصاحبها، ولكنها سلطة الحاكم الذي تعهد جميع أهل المدينة، مسلمهم وغير مسلمهم، أن يسلّموا أمر السلطة التي تحكم بينهم في الحالات التي تستدعي اللجوء إليها. هذه السلطة مثّلها محمد النبي، كما مثلها محمد القائد والزعيم السياسي في الوقت نفسه.

● **المادة الرقم ٢٤** تتحدث عن تحديد واجبات اليهود والمسلمين في الإنفاق في حالة الحرب، وتجعلهم متضامنين متكافلين لحماية المصلحة العامة للجميع، وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وهي تتحدث عن اليهود كمجموعة واحدة مقابل المسلمين، في حين كانت المواد التي ذكرت معاقلهم ذكرتهم كمجموعات قبلية منفردة (المواد الأرقام ٤ ـ ١١).

● وتجعل **المادة الرقم ٢٥** اليهود جزءاً من أهل الصحيفة، وتقر لهم بما نسميه اليوم الحرية الدينية، فتقول بالنص: «إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين

لليهود دينهم وللمسلمين دينهم...». ويذكر أبو عبيد نص هذه المادة كما يلي: «وأن يهود بني عوف أمة من المؤمنين»[٥٥]، فهي تجعلهم أمة، جماعة من المؤمنين، وليس معهم فقط. ويُفسر قوله: «أي لنصرهم المؤمنين ومعاونتهم بالنفقة التي اشتُرطت عليهم». ويمكن أن يفهم قوله بدلالته السياسية وكأنه يريد القول، إن اليهود جزء من المجتمع السياسي، وإن لم يكونوا من المسلمين. ثم تتوالى المواد بذكر جماعات اليهود[٥٦]، وتُبين أن لكل هذه الجماعات ما ليهود بني عوف المذكورين أعلاه.

● أما **المادة الرقم ٣٦**، فهي خاصة باليهود أيضاً، إذ تشترط عليهم شرطاً أعتقد أنه شُرِط لاحقاً، ولم يكن موجوداً منذ البداية، إذا سلّمنا أن الوثيقة وُضعت على مرحلتين، كانت **الأولى** في الأغلب مبكرة، بعد الهجرة بفترة قصيرة، وتأخرت **الثانية** إلى ما بعد بدر، كما أشرنا سابقاً. ويتلخص هذا الشرط بعدم خروج اليهود من المدينة إلا بإذن محمد، صاحب أمرها الجديد. ولا نرى أن القصد هنا يدور حول منع اليهود من مغادرة المدينة في الظروف العادية، أي حظر خروجهم أو مغادرتهم المدينة بالشكل الطبيعي المعتاد كما يُفهم من حرفية النص، ولكن يبدو أن المقصود هو «عدم السماح لهم بإشهار حرب إلا بإذن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولهذا تأثير كبير في عدم السماح لهم بمحالفة قريش»[٥٧]. وقد يكون هذا الشرط طارئاً وضِع لظروف خاصة، استجدت بعد بدر، فأراد الرسول منع اليهود من محاولة الاتصال، أو الدخول، في أي تعامل

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(٥٦) انظر: المواد الأرقام ٢٦ ـ ٣٥ من نص الوثيقة (الصحيفة).

(٥٧) العلي، **الدولة في عهد الرسول**، ص ١٠٨، وقد فهم واط (Watt) أن المقصود هنا مجموع أهل الصحيفة وليس اليهود فقط همّ المعنيين بهذه المادة، بعكس ما فهمه صالح العلي، وكما نفهمه نحن بأن المقصود هنا هم اليهود تحديداً، لأن السياق وكل المواد السابقة لهذه المادة، واللاحقة لها، تتحدث عملياً عن اليهود، إذ ترجم واط النص كالتالي: «No one of them (those belonging to the Ummah) may go out (to war) without the permission of Muhammad».

انظر: Watt, *Muhammad at Medina*, p. 224.

وهنا نلفت الانتباه إلى أن واط ناقش مسألة عدم ذكر المجموعات اليهودية الثلاث الكبرى في المدينة، وهي بنو النضير وقريظة وقينقاع، في نص الصحيفة (ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧). ويبين أن السبب يعود إلى أن الصحيفة ذكرت مجموعات اليهود بناء على سكناهم لدى القبائل العربية، أو لأن النص ربما وُضع بعد إجلاء بني النضير والتغلب على قريظة بعد الأحزاب (السنة الخامسة)، فلم يعودوا موجودين أصلاً في المدينة؟! ونرى أن التفسير الأخير هو الأقل احتمالاً، ولم نتوصل من ناحيتنا إلى تفسير مقنع حتى الآن لعدم ذكر هذه المجموعات الثلاث ضمن نصوص الصحيفة، لأنهم جميعاً عوقبوا بسبب عدم التزامهم بعهودهم مع المسلمين كما ذكرت روايات السيرة، وهو ما يعني دخولهم في الأصل ضمن أهل الصحيفة.

مع قريش يؤدي إلى مساعدتها ضد المسلمين، وخاصة أن مادة أخرى، هي المادة الرقم ٤٣، حظرت أي نوع من التعاون أو التعامل مع قريش أو من نصرها. أما المنع من الخروج، كما يُشعر النص الحرفي، فهذا أمر غير عملي ويصعب تطبيقه ويتناقض مع كثير من مواد الصحيفة، كما أن المدينة لم تكن مسورة حتى يُضبط أمر الخروج منها أو الدخول إليها.

● تعود **المادة الرقم ٣٧** لتؤكد واجب ومسؤولية كل جماعة في النفقة على تجهيز أفرادها في حالة الحرب، سواء المسلمين منهم أو اليهود، وكل فئة تمول أبناءها من مالها. كما تطلب من اليهود ليس فقط المشاركة في الحرب، بل تفرض عليهم أيضاً مسؤوليات مالية في التجهيز والاستعداد لها، تماماً كالمسلمين. ويزيد النص تأكيداً على أهل الصحيفة بالتناصر والتعاون على عدوهم، فعدو أحدهم عدو للآخر أيضاً. وتشدد نهاية نص هذه المادة على علاقة النصح والنصيحة المتبادلة بين الجميع، ولدى أبي عبيد تأتي العبارة «النصر والنصحية»، وهي أقوى في تأكيد التضامن بين أهل الصحيفة (ضد من حارب أهل هذه الصحيفة)(٥٨).

● وتعتبر **المادة الرقم ٣٨** مكملة لسابقتها عندما تؤكد مبدأ مشاركة اليهود وإنفاقهم مع المؤمنين في حالة الحرب. لذلك، يمكن النظر إليها كجزء من المادة السابقة، ولكن النص أكد التزام اليهود بالنفقة على الحرب مع المؤمنين ما دام هؤلاء في حالة الحرب. ويُفهم من هذا التشديد على المشاركة بالنفقة على الحرب أن المسلمين كانوا بحاجة ماسة فعلاً إلى المساعدة، خاصة في البداية، أو أن التشديد في تأكيد هذا الأمر يعود إلى إلزام اليهود بوجوب احترام وتطبيق مبدأ التعاون مع المسلمين، وخصوصاً بعد ظهور حالات من الشك بين المسلمين واليهود من جهة، واستمرار القتال والحرب بين المسلمين وقريش من جهة أخرى.

● تشكّل **المادة الرقم ٣٩** أساساً رئيسياً من أسس النظام الذي أرادت إقراره الصحيفة، ألا وهو تحديد الأرض، المكان، الذي قامت عليه السلطة الجديدة واعتبارها وطناً، أرضاً، يحرم على أهل الصحيفة حمل السلاح فيها والاقتتال عليها. فجاء النص واضحاً لا لبس فيه، بتحريم انتهاك السلم الداخلي داخل يثرب، بمعنى أنها شكّلت مكاناً آمناً لأهلها، خصوصاً وأن الإسلام في البداية كان مقصوراً عليها، وبالتالي أراد الرسول إرساء مبدأ الحد، وهو ما قد يؤدي إلى الاضطراب

---

(٥٨) ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٩٤.

الداخلي ضمن منطقة محددة يفترض أن جميع أهل يثرب، وبالتالي بقية المسلمين، كانوا يعرفون تماماً حدود يثرب المحرّم عليهم حمل السلاح فيها بعضهم ضد بعض[٥٩]. ونص العبارة لدى أبي عبيد: «وأن المدينة جوفها حرام لأهل هذه الصحيفة»[٦٠]. وبالتالي جعلت الصحيفة منها بلداً حراماً (حرماً) آمناً للجميع، ذلك أنه أصبح في الإمكان حل كل مسائل الخلاف بالعودة إلى السلطة الجديدة التي صار يمثلها رسول الله، وهو ما كانت الجماعات المقيمة في يثرب تفتقر إليه من قبل.

● تعتبر **المادة الرقم ٤٢** مع المادة الرقم ٢٣ السابقة، من أهم مواد الصحيفة من وجهة نظر السياسي الذي يبحث في نشوء السلطة الإسلامية، وذلك لأنها تنص بشكل مباشر على الاعتراف برسول الله حاكماً وصاحب أمر أهل الصحيفة. وتفرض الرجوع إليه في حالة نشوب أي خلاف بين أطراف الصحيفة. والنص هنا أكثر وضوحاً مّما جاء به نص المادة الرقم ٢٣، التي جاء نصها مختصراً ففصّلته هذه المادة.

● ويعيدنا نص **المادة الرقم ٤٣** إلى المادة الرقم ٢٠ ب ليؤكد مضمونها مرة أخرى، أي عدم جواز إجارة عموم أهل الصحيفة وليس المشركين فقط، كما جاء في السابق، لقريش نفساً ولا مالاً، لكنه يزيد على النص السابق بإضافة عبارة «ولا من نصرها» إلى قريش، وبالتالي يوسع دائرة الضغط على قريش ليشمل الحظر حلفاءها وأنصارها أيضاً.

● **المادة الرقم ٤٤** جاءت لتؤكد مضمون المادة الرقم ٣٧، التي طالبت بـ «النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة»، لكنها هنا ذات دلالة أشد عندما تطلب النصر والتناصر بين أهل الصحيفة (على من دهم يثرب)، بمعنى أن الجميع مطالب بالدفاع عن المدينة إذا ما تعرضت لهجوم أو غزو من الخارج،

---

(٥٩) في ما يتعلق بتحريم يثرب على أهل الصحيفة، يورد البلاذري عن رسول الله (ﷺ) قوله: «إني حرّمت المدينة... ما بين حرّتيها... ولا يحمل فيها السلاح لقتال». انظر: البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٧ ـ ٨. وذكر ياقوت الحموي، وهو يتحدث عن المدينة أن الرسول قال: «اللهم إني قد حرّمت ما بين لابتيها». انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ٨٦ ـ ٨٧. وإذا جاز القياس على تحريم الرسول لشجر المدينة، فإن المنطقة التي دخلت ضمن حرمة المدينة كانت «بريداً في بريد من كل ناحية»، والبريد يساوي ١٢ ميلاً تقريباً. ويقول فالتر هنتس: إن البريد يساوي ٤ فراسخ، والفرسخ ٣ أميال. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «برد»، ج ٤، ص ٥٣. فتكون المساحة التي اعتُبرت وطناً رئيسياً يحرم الاقتتال فيه ما يُقارب ١٥٠ ميلاً مربعاً، أو ما يقرب من ٤٠٠ كم^2، هي نواة الدولة الإسلامية الأولى. انظر: Walter Hinz, *Islamische Masse und Gewichte: Umgerechnet ins Metrische System*, Anemi (Leiden: Brill, 1955), p. 55.

(٦٠) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

فلا يجوز أن يتخلى طرف عن الدفاع في هذه الحالة. وهنا يفترض أن التشديد كان يعني اليهود المطالبين بنصرة المسلمين، لأن المسلمين عملياً هم المهددون في المدينة من العدو الخارجي، وهو قريش، التي سبق أن حاربت المسلمين على أبواب يثرب، أعني في أُحُد، ولكن النص ربما يذكّر بغزوة الخندق التي حاولت قريش وحلفاؤها خلالها مداهمة يثرب فعلاً، وليس تهديداً بالهجوم من بعيد، رغم أننا نعتقد أن النص أسبق من الخندق التي وقعت في السنة الخامسة للهجرة. وربما يكون ما حدث في أُحُد من تخلُّف اليهود عن نصرة المسلمين بحجة السبت دليلاً على أن النص كان قبل أُحُد سنة ٣هـ(٦١)، وهذا يتوافق مع ما قلناه من أن الصحيفة قد تأكدت نصوصها بعد بدر.

● جاء نص **المادة الرقم ٤٥** عند أبي عبيد أكثر وضوحاً: «وإنهم إذا دَعوا اليهود إلى صلح حليف لهم فإنهم يصالحونه، وإذا دَعُونا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين»، أي إن الطرفين مطالبان بالتضامن ووحدة الموقف تجاه حلفائهما، سواء كانوا حلفاء لليهود أو للمسلمين، شرط أن لا يكون هؤلاء المقترح الصلح معهم من أحلاف اليهود محاربين للمسلمين وعقيدتهم، والأغلب أن المقصود هنا قريش.

● تؤكد **المادة الرقم ٤٥ ب** مسؤولية كل الأطراف بالإنفاق على حماية ما يليهم من المدينة (على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قِبَلَهم). والمقصود هنا أن يدافع كل طرف عمّا يليه من أطراف المدينة (يثرب) في حالة دهمها من عدو خارجي، فالقوم مكلفون بالنفقة على تكاليف الدفاع عن الجانب الذي كلفوا بالدفاع عنه. ويخيل إليّ أن هذه المادة مرتبطة بأحداث غزوة الخندق (الأحزاب)، لأنها الحادثة الوحيدة التي يفترض أن المدينة قُسِّمت من خلالها إلى مناطق للدفاع عنها، عندما فرضت قريش وحلفاؤها الحصار على المدينة وهددت باقتحامها آنذاك، فكان لا بد من أن يتحمل الجميع، وخاصة اليهود، تكاليف الدفاع من جانبهم تماماً كبقية أهل الصحيفة من المسلمين.

● وتكمن أهمية ما نصت عليه **المادة الرقم ٤٧** في أمرين، **أولهما**، ذكر اسم (المدينة) عوضاً عن (يثرب)، وإن صح أن المدينة ذُكرت في النص ولم يكن

---

(٦١) انظر ما قاله مخيريق في ما روى ابن إسحق، عندما طالب اليهود بنصرة محمد (ﷺ) عندما تخلفوا عنه بسبب السبت، ومدح الرسول له بأنه «خير يهود». انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٨٨ ـ ٨٩.

ذلك من تدخل النسّاخ في ما بعد، فإن النص يوثّق لاتخاذ اسم المدينة عند وضع الصحيفة، ويدعم ما قلناه سابقاً على لسان الرواية التي تحدثت عن دعوة رسول الله (ﷺ)، أن يُحبِّب الله إليه وإلى المسلمين المهاجرين المدينة، كما حبّب إليهم مكة من قبل، وذلك بعد الهجرة بقليل. **وثانيهما**، أن الضامن لبنود، أو ما جاء في الصحيفة من شروط، هو «الله ومحمد رسول الله»، و«أن الله جار لمن برّ واتقى ومحمد رسول الله»، وهو ما يؤكد مرة أخرى وضع السلطة التي صار يمثلها رسول الله بالنسبة إلى أهل هذه الصحيفة، كما يوثّق النص هنا نبوة ورسالة محمد رسول الله، وهو ثاني نص يوثق لذلك بعد النص القرآني[٦٢].

إلا أن بعض نص هذه المادة يثير تساؤلاً حول ما يبدو من تعارض بين جزء من نصها، والنص الذي ورد في المادة الرقم ٣٦، التي تلزم اليهود بعدم الخروج من المدينة (يثرب) «إلا بإذن محمد»، لأن المادة هنا تقول في جزء منها «أنه من خرج أمن ومن قعد أمن بالمدينة»[٦٣].

ولكن التعارض يزول عندما ندرك ما قلناه في التعليق على المادة الرقم ٣٦ من أن المقصود بالإذن هناك إنما هو ما يتعلق بالإعداد للحرب أو الخروج بغاية الإعداد للحرب. أما هنا، فالمقصود الأمن الشخصي لكل أفراد أهل الصحيفة، فهم آمنون في كل الأحوال داخل المدينة وخارجها، إلا من ارتكب جريمة تدعو إلى إنزال العقوبة به.

خامساً: معاهدة الحديبية، أو البعد السياسي للصلح، ونتائجه

المؤشر الآخر الذي نود لفت الانتباه إليه، في ما يتعلق بوضع سلطة الدولة التي صار يمثلها رسول الله، هو نصوص معاهدة أخرى اتفقت كل المصادر التاريخية على إيرادها والحديث عنها، باعتبارها من مفاصل تطور أوضاع الرسول

---

(٦٢) جاء ذكر «محمد رسول الله» في: **القرآن الكريم**، «سورة الفتح،» الآية ٢٩. ونجد ذكر محمد في: «سورة الأحزاب،» الآية ٤٠؛ «سورة آل عمران،» الآية ١٤٤، و«سورة محمد،» الآية ٢، وحملت إحدى السور القرآنية اسم محمد (السورة الرقم ٤٧). كما جاء في المادة الأولى من الصحيفة عبارة «محمد النبي».

(٦٣) خلا النص لدى أبي عبيد من ذكر للمدينة أو يثرب، إذ لا ذكر للمكان (من خرج أمن ومن قعد أمن). انظر: ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٩٤، بينما ورد ذكر المدينة في نص ابن اسحق، انظر أيضاً: ابن هشام، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٠٤. ومن الواضح أن حميد الله اتخذ نص ابن إسحق أساساً للنص الذي أورده، ورأى أنه على صواب باعتبار أن نص ابن هشام الذي أخذه عن سيرة ابن إسحق هو أقدم نصوص وصلتنا عن الصحيفة.

وسلطته، ليس في المدينة فحسب، بل أيضاً مع خصومه وأعدائه المعلنين، أهل مكة، وهي نصوص صلح أو هدنة أو معاهدة الحديبية، التي عُقدت بين الرسول والمسلمين من جهة، وقريش (أهل مكة)، عدوهم الرئيسي، من جهة أخرى، بعد الحرب التي كانت قائمة بين الطرفين، حتى أواخر السنة السادسة من الهجرة، وهي سنة عقد الصلح أو الهدنة في الحديبية[٦٤]، وذلك بعد آخر لقاء في ساحة الحرب جرى بين الطرفين عندما حاولت قريش ومن تحالَف معها غزو المسلمين في عقر دارهم، في المدينة نفسها، في الغزوة التي عُرفت بغزوة الخندق أو غزوة الأحزاب، لكنها فشلت في تحقيق مآربها[٦٥].

ففي أعقاب هذا الفشل في السنة التالية، عقد رسول الله النية على زيارة البيت الحرام معتمراً، في خطوة اعتبرتها قريش تحدّياً صارخاً لها. إذ لمّا علمت قريش بقدومه مع حوالى ١٤٠٠ رجل، قررت منعه من الدخول، حتى ولو للعمرة والطواف حول البيت، لأنها رأت في ذلك تحدّياً لا تستطيع تحمله من رسول الله وأصحابه، وأظنه كان تحدياً بالفعل، فوقفت موقف الرافض رفضاً قاطعاً لدخول رسول الله وجماعته إلى مكة؛ فالرسول لم يكن بالنسبة إليهم شخصاً خرج من مكة ويريد زيارتها من جديد، بل كانوا يرون فيه خصماً يقود حركة جديدة تسعى إلى الوقوف في وجههم باعتبارهم خصومه الحقيقيين الذين حاربوه وحاربهم منذ أن هجر مكة ذاهباً إلى المدينة.

وبالفعل، فإن خروج الرسول أو هجرته كانت نقطة إعداد للعودة ثانية إلى مكة والقضاء على من خاصموه واضطروه إلى الهجرة؛ فبعد أن نجح في إنشاء كيان سياسي عسكري ديني بقيادته، وهو كيان مناقض بكل ما فيه لأهل مكة وما يمثلونه، ومثّل الطرفان فرسي رهان طوال الفترة الماضية: رسول الله وصحبه من جهة، وأهل مكة من جهة أخرى، ودارت بينهم الحروب طوال ست سنوات خلت، وبعد كل هذه الأوضاع المتوترة بين الطرفين، يخطط رسول الله للذهاب إلى مكة لأداء العمرة. من هنا جاءت خلفية اعتراض قريش العلني، بل والتهديد بالحرب، إذا أصر محمد على دخول مكة، وقرروا عدم السماح له

---

(٦٤) الحديبية: قرية سُمّيت ببئر هناك، بينها وبين مكة مرحلة. انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠. والمرحلة تساوي مسيرة يوم، أي حوالى ٣٠ كم.

(٦٥) لغزوة الخندق (الأحزاب)، انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٤ ـ ٢٢٣؛ ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، ج ٢، قسم ٢، ص ٤٧ ـ ٥٣، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ٥٦٤ ـ ٥٨١.

بتحقيق رغبته، مهددين: «فوالله لا يدخلها علينا عنوة أبداً، ولا تحدّث بذلك عنا العرب»[٦٦]. وبالفعل، لم يتمكن رسول الله ومن معه من دخول مكة في سفرهم هذا، كما سنرى.

ولكن تطور الأحداث أدى إلى ولادة شرعية جديدة لزعامة رسول الله السياسية، وذلك عندما اضطرت قريش إلى التعامل معه كقائد وزعيم لجماعته مقابل قادتها وزعامتها، إذ جرت عوضاً عن الحرب والتهديد بها مفاوضات بين الطرفين أدت إلى عقد صلح أو هدنة عُرفت في تاريخ السيرة باسم المكان الذي جرت فيه المفاوضات، التي أسفرت عن عقد الصلح، وهو صلح أو هدنة الحديبية.

فالهدنة (أو الصلح) كانت معاهدة بين الفئتين أو القوتين المتخاصمتين عسكرياً حتى الآن، وهي أول لقاء سلمي يتم بينهما منذ نشبت الحرب بينهما، وكانت محصلة هذه الهدنة حصول الرسول على اعتراف قريش به وبجماعته وسلطته ودعوته اعترافاً سياسياً بإقرارها الهدنة بين الطرفين سلماً لمدة عشر سنين، مُنح الرسول خلالها حرية الحركة في دعوته، واطمأن إلى عدم اعتداء قريش عليه أو التحضير لقتاله، كما أُعطي حرية التنظيم وتشكيل الأحلاف السياسية، وهو ما نتج منه إيجاد قوة تابعة حليفة للرسول والمسلمين في قلب مكة تراقب وتترقب، وستكون السبب لاحقاً في إنهاء قوة قريش العسكرية والسياسية المعادية للرسول والمسلمين، بل وإخضاع قريش ومكة بعد فترة وجيزة من عقد الصلح دون قتال فعلي.

ونحن نرى أنه يجب النظر إلى هذا الصلح على أنه دلالة ومؤشر سياسي هام للنجاح الذي حققه الرسول في إطار نشاطه كزعيم سياسي بعيد النظر والأفق السياسي، وذلك بعد أن فشلت قريش في القضاء عليه وعلى قوته ودولته التي بناها في المدينة، في الساحات العسكرية، خلال صراع استمر عملياً خمس سنوات، وانتهى فعلياً بهذا الصلح، التي كانت دلالته ونتائجه السياسية والعسكرية تصب في صالح الرسول وحركته، رغم ما بدا لأول وهلة بالنسبة إلى البعض من المسلمين تراجعاً أو إذعاناً، إذ لم يُقدّروا الأبعاد السياسية والاستراتيجية للصلح، وكأنهم كان يعوزهم بُعد النظر السياسي الذي تميز به

(٦٦) انظر: المصادر نفسها، ج ٢، ص ٣١٢؛ ج ٢، قسم ٢، ص ٧٠، وج ٢، ص ٦٢٢ و٦٢٥ على التوالي.

الرسول طوال نشاطه في الدعوة والدولة. إضافةً إلى أن الصلح نجح في إنهاء الصراع العسكري، الذي استنزف الكثير من جهد المسلمين جراء محاولات قريش المتتالية ملاحقة المسلمين عسكرياً، حتى أنها فرضت الحصار العسكري والاقتصادي على المدينة ذاتها لفترة من الزمن في أثناء غزوة الخندق. لكن صلح الحديبية أوقف كل محاولات الاعتداء القرشية على المسلمين، فأنهى الصراع ـ القتال أو الحرب ـ لمدة عشر سنين، وهيأت نتائج الصلح النجاح السياسي وحرية الحركة التي أدت إلى مضاعفة أعداد المسلمين خلال أقل من سنتين بعد عقد الصلح، إلى سبعة أضعاف عددهم عند عقد الصلح[٦٧].

ولننظر في بنود الصلح ونرى الأثر السياسي لها، إذ زادت من قوة ونفوذ رسول الله ودعوته عملياً، وفتحت له أبواب مكة بعد أقل من سنتين.

وقد أورد النص ابن إسحق وابن سعد، وهما من أقدم المصادر التي أوردته، كالتالي:

«هذا ما اصطلح عليه...

ـ اصطلحنا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين يأمن فيهن الناسُ ويكفُّ بعضهم عن بعض.

ـ وإن بيننا عَيْبة مكفوفة، وأنه لا إسلال ولا إغلال[٦٨].

ـ وإنه من أحب أن يدخل في عقد (عهد) محمد وعهده (عقده) دخل فيه (فعل)، ومن أحب أن يدخل في عقد (عهد) قريش وعهدهم (وعقدها) دخل فيه (فعل).

ـ وأنه من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليّه ردّه عليهم (إليه)، وأنه من أتى قريشاً ممن مع محمد (من أصحاب محمد) لم يردّوه عليه[٦٩].

ـ وأن محمداً يرجع عنّا عامه هذا بأصحابه، فلا يدخل علينا مكة، وأنه إذا كان عام قابل خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك، فأقمتَ بها ثلاثاً،

---

(٦٧) انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢٢.

(٦٨) أي إن صدورنا مقفلة على ما فيها، لا نُبدي ولا نغدر ولا نخون.

(٦٩) وهذا البند هو الذي أحدث الضجة احتجاجاً على ما اعتبره بعض المسلمين إذعاناً وخضوعاً لشروط قريش (على ما نعطي الدنيّة في ديننا)، كما جاء على لسان عمر بن الخطاب محتجاً على الشرط الرابع. انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٧.

معك سلاح الراكب، السُّيوف في القُرُب، لا تدخل بغيرها»[٧٠].

وبعد الاتفاق على هذا النص وتدوينه، أخذ كل فريق نسخة من كتاب الصلح، كما يذكر ابن سعد « فكان هذا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانت نسخته عند سهيل بن عمرو»[٧١]. ثم يزيد ابن سعد على النص السابق أن رسول الله كتب في أسفل الكتاب «ولنا عليكم مثل الذي لكم علينا»[٧٢].

وكانت أولى النتائج المباشرة لهذه المعاهدة أن «تواثبت خزاعة فقالوا: نحن ندخل في عقد مع محمد وعهده، وتواثبت بنو بكر فقالوا: نحن في عقد قريش وعهدهم»[٧٣]. وهنا تكمن أول خطوات نجاح رسول الله السياسية والعسكرية، الذي تمثّل في إيجاد قاعدة وأحلاف جدد له في قلب مكة وبين أهلها، الذين سيكونون السبب غير المباشر لفتح مكة بعد أقل من سنتين بعد الآن. أما على المدى الأبعد قليلاً، فكانت حركة رسول الله التي انطلقت دون إعاقات، فاكتسب من الأتباع أضعاف ما كان قد تبعه حتى عقد الصلح؛ إذ اصطحب رسول الله معه قبل الحديبية ١٤٠٠ رجل، لكنه لمّا عاد إلى مكة فاتحاً في السنة الثامنة، كان قد اصطحب معه ١٠ آلاف رجل، أي سبعة أضعاف العدد الأول. وقد عبّر الزهري (توفي ١٢٤هـ) تعبيراً صحيحاً عندما علّق على عقد صلح الحديبية قائلاً: «ما فتح في الإسلام فتح قبله كان أعظم منه... ولقد دخل في تينك السنتين مثل ما كان في الإسلام قبل ذلك وأكثر»[٧٤]، وهو يقصد الفترة

---

(٧٠) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٧ ـ ٣١٨؛ ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، ج ٢، قسم ١، ص ٧٠ ـ ٧١؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٣٥ ـ ٣٦؛ الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ٦٣٤ ـ ٦٣٥ (عن ابن إسحق). انظر أيضاً: العلي، **الدولة في عهد الرسول**، ج ١، ص ٢٥٤. وللتعليق على بنود الصلح ومواقف الذين اعترضوا عليها (ص ٢٥٥ ـ ٢٥٩). لاستيفاء مصادر النص والاختلافات فيه، انظر: حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية في عهد النبوة والخلافة الراشدة**، ص ٧٧ ـ ٨٤؛ Watt: *Muhammad: Prophet and Statesman*, pp. 182-188, and *Muhammad at Medina*, pp. 47-52, and Hans Heinrich Schaeder, «Der Staatsmann von Medina,» in: Walther Bjürkman [et al.], *Arabische führergestalten*, Arabische Welt; bd 5 (Heidelberg, Berlin: K. Vowinckel, 1944), pp. 56-57.

(٧١) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٢، قسم ١، ص ٧١.

(٧٢) المصدر نفسه، ج ٢، قسم ١، ص ٧٤.

(٧٣) المصدر نفسه، ج ٢، قسم ١، ص ٧١؛ ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٣١٨، والبلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٣٥.

(٧٤) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢٢؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ١، ق ٢، ص ٧٤؛ الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ٦٣٨، وأبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، رواية تقي بن مخلد؛ حققه سهيل زكار، ٢ ج، ط ٢ (دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٧٧)، ص ٨١.

ما بين عقد الصلح من سنة ٦هـ وفتح مكة سنة ٨هـ. ويعلّق ابن هشام على مقولة الزهري مؤيداً بالقول: «والدليل على قول الزهري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى الحديبية في ألف وأربعمائة... ثم خرج عام فتح مكة بعد ذلك بسنتين في عشرة آلاف»[٧٥]، فتكون أعداد المسلمين قد تضاعفت خلال هذه المدة القصيرة ما يزيد على سبعة أضعاف مّما كانت عليه قبلها. وبمعنى آخر، إن الدخول في دعوة رسول الله خلال السنتين فاق كل نشاطه بالدعوة في حوالى العشرين سنة السابقة.

وبذلك يكون رسول الله قد استفاد من الجو العام للسلم والأمان، الذي أشاعه الصلح في المنطقة بشكل عام وأوصله إلى هذه النتيجة.

كان فتح مكة بعد سنتين من عقد الصلح (رمضان من السنة الثامنة) أهم نتائج صلح الحديبية غير المباشرة، إذ مثّل نجاح الرسول السياسي والعسكري والفكري (الدعوة)، وحسم الموقف لصالح المسلمين وقوتهم ودعوتهم ودولتهم، ليس مع أهل مكة فقط، بل وفي الجزيرة العربية كلها. ذلك أن جميع أبنائها، بقبائلهم والغالبية العظمى من زعمائهم، وقفوا إلى جانب الرسول طوعاً أو كرهاً، بعد أن توصلوا إلى قناعة أنه لا طاقة لهم بمواجهة محمد بعد سقوط قريش، التي يبدو أن العرب كانت تترقب مصيرها مع محمد، كما توحي الرواية حول هذا الأمر[٧٦].

وهذا دليل لا لبس فيه على قوة السلطة السياسية التي صارت في يد رسول الله، تدعمها قوة عسكرية لا يمتلك مثيلاً لها زعماء القبائل والمناطق المختلفة في الجزيرة العربية، فتوالى اعتراف الجميع بمحمد زعيماً سياسياً وحيداً في الجزيرة العربية[٧٧]، حتى لدى من لم يؤمن بدعوته الدينية منهم، الأمر الذي تحقق لأول مرة في التاريخ في الجزيرة العربية. ويذكر البلاذري رواية عن ردة فعل أهل اليمن لما علموا بما حققه رسول الله في مكة: «قالوا: لما بلغ أهل اليمن ظهور رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلوّ حقه أتته وفودهم فكتب لهم كتاباً بإقرارهم على ما أسلموا عليه من أموالهم وأرضهم وركازهم فأسلموا،

---

(٧٥) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢٢.

(٧٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٦٠، سيذكر نص الرواية عند الحديث عن الوفود، انظر: البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٦٨ - ٦٩.

(٧٧) انظر: Gabrieli, *Geschichte der Araber*, p. 35, and Watt, *Muhammad at Medina*, p. 70.

ووجه إليهم رسله وعماله لتعريفهم شرائع الإسلام وسننه، وقبض صدقاتهم وجزى رؤوس من أقام على النصرانية واليهودية والمجوسية منهم»[٧٨]. ولم يقتصر الأمر على اليمن، بل إن جميع حواضر الجزيرة وبواديها من الجنوب إلى الشمال، ومن الشرق إلى الغرب، واصلت تأييدها وانضواءها تحت لواء السلطة الوليدة في الحجاز، التي كان، وما زال، رأسها وقائدها محمد رسول الله؛ إذ اعترفوا بزعامته عليهم دون استعمال السلاح غالباً، حتى الذين لم يؤمنوا منهم بدعوته. وهذا هو الحدث الذي لم يسبق له مثيل في تاريخ هذه البقعة من العالم، حيث سلطة سياسية وعسكرية واحدة تعمّ الجزيرة العربية كلها، من خلال حركة أكدت ذلك عملياً، ونعني بها ما عُرف في تاريخ السيرة النبوية بالوفود التي توالت بالمجيء إلى رسول الله، الزعيم والقائد الجديد بالنسبة إلى من لم يسلم، والنبي والزعيم بالنسبة إلى الأغلبية التي أعلنت إسلامها وانضواءها تحت اللواء الذي نشره على المناطق التي مثلتها هذه الوفود أمامه، فقد أرسلت القبائل العربية من شتى أنحاء الجزيرة وفوداً ممثلة لها، فعقدت اتفاقات معه أو أعلنت إسلامها أمامه ودخلت في خدمته. وبذا ارتبطت جميع القبائل والمراكز الحضرية به وبدولته، فهو عند بعضهم صاحب سلطة اعترفوا بها وخضعوا لها، وعند الكثيرين رسول ونبي وزعيم سياسي في آنٍ واحد. ونظم علاقاته مع الجميع كرمز للسلطة، بناء على معاهدات وعقود صلح، وبالتحديد مع الذين لم يدخلوا في الإسلام؛ إذ لم تكن الحاجة تدعو إلى اتفاقيات وعهود مع الذين دخلوا في الإسلام، بل إلى إعلان قبول الدعوة والإقرار بالنبوة، وما يتطلبه ذلك من الاعتراف والتطبيق لمبادئ الإسلام.

هذه الوفود، سواء التي أعلنت إسلامها أو طاعتها، جاءت في أغلبها، كما ورد في كثير من الروايات، نتيجة من نتائج فتح مكة، وكأن القبائل كانت تترقب قريشاً، فلما خضعت قريش بفتح مكة ودخول رسول الله والمسلمين لها دون قتال تقريباً، رأت هذه الجماعات أن لا قِبَل لها بالوقوف أمام القوة الجديدة، فجاءت إلى صاحبها وقائدها مسلّمة إليه أمرها أو مُعلنة الدخول في دعوته، وإن كان الأغلب أنها خضعت، حتى وإن أعلنت إسلامها عن طريق بعض رجالات القبائل الذين تزعموا وفود قبائلهم، فإعلان الإسلام هنا هو إعلان سياسي وليس تبنياً وفهماً لفكرة الإسلام ودعوته، بدليل ما حصل بعد

(٧٨) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.

وفاة الرسول (ﷺ) من حركة ارتداد كبيرة شملت أجزاء كبيرة من الجزيرة العربية. وقد صوّر ابن إسحق هذا الوضع عقب فتح مكة بقوله: «إنما كانت العرب تربّص بالإسلام أمر هذا الحي من قريش وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم... فلما افتتحت مكة ودانت له قريش ودوّخها الإسلام وعرفت العرب أن لا طاقة لهم بحرب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ولا عداوته، فدخلوا في دين الله، كما قال الله عز وجل، أفواجاً يضربون إليه من كل وجه»[٧٩].

وقد جاء ذكر الوفود منسوباً إلى السنة التاسعة للهجرة، وهي السنة التالية لفتح مكة التي سميت (عام الوفود)[٨٠]، رغم أن بعض الوفود جاء إلى رسول الله معلناً دخوله في الإسلام قبل هذا التاريخ وبعده[٨١]، فكان عام الوفود هو الذي شهد هذا التحول الكبير في العلاقة بين القبائل والرسول وسلطته في المدينة. وأكثر من توسّع بذكرها بين المصادر هو ابن سعد في **الطبقات**، إذ يتحدث عمّا جرى مع كل وفد عندما قابل أعضاؤه رسول الله، كما يذكر أسماء أعضاء الوفود وزعمائهم، وما أعطاهم رسول الله من صلات، أو أقطعهم من قطائع، أو تنصيب زعماء الوفود قادة لقبائلهم ومناطقهم، كما يذكر جوائزهم دائماً. وفي هذا إشارة معبّرة ودلالة واضحة إلى أن الرسول تعامل وتصرف معهم

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩ (أهل اليمن)، وابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٥٦٠.

(٨٠) لمجمل الوفود التي جاءت إلى الرسول، انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٦٠ ـ ٥٩٨؛ ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، ج ١، قسم ٢، ص ٣٨ ـ ٨٦. حيث ذكر منها ٧١ وفداً، حتى أنه ذكر آخرها، وهو وفد السباع (ص ٨٦)، ويعني: حتى السباع أرسلت وفداً لرسول الله، وهذا يعطي انطباعاً بشأن عموم الولاء الذي حظي به من كل أرجاء الجزيرة. انظر: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ٧٩ ـ ٨٠، يذكر منها ٣٤ وفداً، دون أن يفصح عمّا رتبه رسول الله معهم، لكنه يقول عن بعض الوفود «رجع ولم يُسلم». انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١١٥ ـ ١٤٦، وأبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، شرحه ورتب فهارسه أحمد أمين؛ أحمد الزين، وإبراهيم الأبياري، ٧ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٦)، ج ٢، ص ٣١ ـ ٤٧، وابن شبه النميري البصري، **تاريخ المدينة المنورة (أخبار المدينة النبوية)**، ص ٤٩٩ ـ ٦٠١.

(٨١) نود أن نشير هنا إلى أن مجيء الوفود إلى رسول الله لم يقتصر على السنة التاسعة، وهي السنة التي وصلت فيها أغلب الوفود فعلاً، بل إن منها ما جاء قبلها أو بعدها، حتى أن وفد النخع كان قد جاء إليه في السنة الحادية عشرة، أي قبل وفاة رسول الله (ﷺ) وسلم بقليل: «كان آخر من قدم من الوفود على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد النخع، وقدم من اليمن للنصف من المحرم من سنة إحدى عشرة»، انظر: ابن سعد، المصدر نفسه، ج ١، قسم ٢، ص ٧٧، في حين كان «وفد سعد بن بكر قد جاء في رجب سنة خمس» (ج ١، قسم ٢، ص ٤٤)، أي إن الوفود استمر مجيئها إلى رسول الله ما يقرب من ست سنين، من رجب سنة خمس إلى محرم سنة إحدى عشرة.

تصرف الحكام وساسة الدول في ذلك الوقت، من حيث إعطاء الجوائز والعطايا والصِّلات وإقرار الناس على ما هم عليه من أرض أو أملاك أو رئاسة قبلية، أو منح بعضهم المناصب المتعلقة بالصدقات في قبائلهم، وهي مهام إدارية مُنحت لهم أو كلفهم بها الرسول باعتباره المسؤول أو القائد الذي ينضوي تحت لواء سلطته هؤلاء الرجال.

وما يهمّنا هنا التركيز عليه هو الدلالة السياسية لهذه الوفود؛ إذ أكد رجالها بالإجمال، من الناحية العملية، اعترافهم بالسلطة الجديدة ممثلة بزعيمها وقائدها رسول الله. ونلفت الانتباه أيضاً إلى مصطلح وفد، أو وفود ذاته، فهو مصطلح ذو دلالة سياسية، إذ إن الوفادة لا تكون إلا للملوك والأمراء (وَفَدَ فلان يَفِدُ وِفادةً إذا خرج إلى ملك أو أمير)[٨٢]. وكان اللفظ لا يستعمل إلا لمن يفد على الملوك، ومن هنا جاءت الأهمية الخاصة التي خصصنا بها (عام الوفود) ومضمونه السياسي كرمز لخضوع القبائل، عن طريق وفودها، لرمز السلطة السياسية الذي وفدوا عليه لتقديم الولاء إليه.

ونثبت في ما يلي مثالاً على العهود التي كان يعطيها رسول الله لأهل المناطق المختلفة التي كانت تفد إليه؛ هذه العهود التي كانت تتوصل إليها الوفود، فتكتب بالتالي بعد المفاوضات والمداولات بين رجالات الوفد ورسول الله في المدينة، غايتها تنظيم العلاقة معهم، سواء كانوا من النصارى كأهل نجران، أو من اليهود والمجوس والنصارى في المناطق التي تعددت فيها العقائد الدينية، كما هو حال اليمن والبحرين. ونود أن نشير في هذه المناسبة إلى أن مكة كانت الوحيدة بين كل مناطق ومدن الجزيرة العربية التي لم يرد ذكر صلح أو عهد أو اتفاق معها، وذلك أن رسول الله والمسلمين دخلوها عسكرياً، ودون مفاوضات مع أهلها، وإن لم يحصل فيها قتال عسكري حقيقي من الناحية العملية، فكان دخوله إليها بمثابة إنهاء للوضع السابق. ويجوز لنا القول إنهم دخلوها مُحرِّرين، فعوضاً عن عقد اتفاق أو صلح افتُقد فيه الطرف الثاني، فقد أصدر رسول الله بعد الفتح ما يمكن أن نُطلق عليه «العفو العام»، أنهى بموجبه ملابسات وذيول العداء السابق بين قريش (أهل مكة) والمسلمين، دون الدخول في ملاحقات ومطاردات لزعامات العهد السابق، بل حاول استقطابهم للدخول في المرحلة الجديدة، اللهم إلا بعض الاستثناء الذي شمل عدداً قليلاً

(٨٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «وفد».

جداً ممن لم يشملهم هذا العفو[٨٣]، ولم يكونوا غالباً من رجالات مكة وزعمائها، ومع ذلك حصل بعضهم على العفو والأمان بعد ذلك.

وبذلك يكون رسول الله قد أنهى العهد السابق وذيوله السياسية إلى غيررجعة بقراره المشهور، عندما سأله أهل مكة عن مصيرهم أو ما يخبئ لهم، فقال: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»[٨٤]، وبهذه العبارة ذات الدلالة السياسية المعبّرة، لأنها تحمل مدلول السلطة والحكم الذي كان في يد رسول الله؛ إذ أصدر من موقعه هذا العفو العام، فطوى صفحة الماضي وفتح عهداً جديداً، وهذا ما لا يستطيع فعله إلا أمثال محمد (ﷺ)، لا قادة السياسة الذين لا يملكون من مؤهلات القادة الحقيقيين شيئاً[٨٥].

سادساً: الصلح مع أهل نجران: مثال على السلطة العملية

أما المثال على العهود التي كان رسول الله يعطيها للآخرين، فهو صلحه مع أهل نجران الذي يبدو لنا أطول نص ذكرته الروايات التي تحدثت عن الموضوع. وقد ذكره البلاذري اعتماداً على رواية الزهري (توفي ١٢٤هـ). هذه الرواية التي نذكر نصّها هنا، رغم أن البلاذري ذكر عن يحيى بن آدم (توفي ٢٠٤هـ) قوله: «أخذت نسخة كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل نجران من كتاب رجل عن الحسن بن صالح»، ثم يذكر النص ويقول في نهايته: «وقد رأيتُ كتاباً بين أيدي النجرانيين كانت نسخته شبيهة بهذه النسخة وما أدري ما أقول فيه»[٨٦]، لذا أعرضنا عن ذكر هذا النص، ورجّحنا رواية الزهري التي تتحدث عن مضمون الكتاب ولا تدّعي رؤية النص. تقول الرواية: «أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم السيد والعاقب (على رأس وفد من نصارى) نجران اليمن فسألوه الصلح، فصالحهم عن أهل نجران، على ألفي حُلّة، ألف حُلّة في صفر وألف حُلّة في

---

(٨٣) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٤١٠؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٢، قسم ١، ص ٩٨، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٨٤) هذه العبارة مشهورة في كتب السيرة التي تتحدث عن فتح مكة، وهي لا تحتاج إلى توثيق، انظر: ابن هشام المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١٢، والطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦١ (فأعتقهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان الله قد أمكنه منهم)، لذا وصفناه بـ «العفو العام».

(٨٥) قارن بهذه المناسبة ما فعله الأمريكيون ورجالاتهم في العراق من ثأر وانتقام، ممّا يندى له جبين السياسة والزعامة في كل عصر.

(٨٦) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٦٤ ـ ٦٦.

رجب، ثمن كل حُلّة أوقية، والأوقية وزن أربعين درهماً، فإن أدّوا حُلّة بما فوق الأوقية حُسب لهم فضل ذلك، وإن أدّوها بما دون الأوقية، أُخذ منهم النقصان. وعلى أن يؤخذ منهم ما أعطوا من سلاح أو خيل أو ركاب أو عرض من العروض بقيمته قصاصاً من الحُلَل. وعلى أن يضيفوا رسل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهراً فما دونه، ولا يحبسونهم فوق شهر. وعلى أن عليهم عارية، ثلاثين درعاً، وثلاثين فرساً، وثلاثين بعيراً، إن كان باليمن كيد. وأن ما هلك من تلك العارية فالرسل ضامنون له حتى يردّوه، وجعل لهم ذمة الله وعهده، وأن لا يُفتنوا عن دينهم ومراتبهم فيه، ولا يُحشروا ولا يُعشّروا. واشترط عليهم أن لا يأكلوا الربا ولا يتعاملوا به»[٨٧].

يشير مضمون كتاب الصلح إلى أن نصّه الأصلي ربما كان أوسع نص لكتاب صلح وضعه رسول الله لأي من أهل المناطق التي صالحته، وفيه أوسع تفصيل للتكاليف التي تباينت بين تكاليف منتظمة (الحُلل) محددة القيمة والعدد، وتكاليف مؤقتة أو طارئة. وتُسلّم الحُلل على قسطين متساويين في وقت محدد وبقيمة سعرية محددة. ويبدو أنها كانت من النوع المتوسط الجودة المعقول السعر، لا هو بالبخس ولا باهظ الثمن. وقد اتُّخذ هذا النوع الوسط معياراً تُقاس على أساسه الأصناف الأخرى. ويمكن القول إن تحديد هذا العدد من الحُلل يُشعر بأن نجران اشتهرت بصناعتها، وقد يكون لها صلة بالمعافر اليمنية التي يرد ذكرها عند الحديث عمّا على أهل اليمن من معافر (دينار أو عدل ذلك)[٨٨]. والمعافر هي برود يمنية[٨٩]، ولكن ثمن الواحد منها لا يبدو معادلاً للدينار،

---

(٨٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٤، وابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، ج ١، قسم ٢، ص ٣٥ ـ ٣٦. وعند مقارنة رواية الزهري بالنص الذي أورده ابن سعد، يتبين أنه تلخيص دقيق له. انظر أيضاً: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ط ٢ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٦)، ص ٤٩؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣؛ اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ٨٣، وحميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية في عهد النبوة والخلافة الراشدة**، رقم (٩٤)، ص ١٧٥ ـ ١٧٩. في حين يذكر ابن هشام عن ابن إسحق وعنه أخذ الطبري إسلام بني الحارث بن كعب في نجران على يد خالد بن الوليد سنة عشر. انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٥٩٢ ـ ٥٩٤، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ١٢٦ ـ ١٢٨. فهل كان هذا الصلح خاصاً بمن بقي على نصرانيته من أهل نجران؟! إذا صحت رواية ابن إسحق.

(٨٨) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «عفر».

(٨٩) ذكر ابن منظور أن الثوب البرود: «إذا لم يكن دفيئاً ولا ليناً من الثياب»، انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٤، مادة «برد». لذا قلنا إن البرود من النوع الرخيص من الثياب، أما حلل نجران فيبدو أنها كانت من نوع أجود.

بل يُقصد بالعبارة الدينار أو ما يساويه من المعافر، وهو ما يدل على أن ثمن كلٍّ من المعافر التي طُلبت أقل من دينار، دون أن نعلم قيمتها الفعلية، ولكن حلل نجران محددة الثمن سلفاً، لذا قلنا إنها من النوع المتوسط، لا هو بالبخس ولا باهظ الثمن، بل وسط بين الرخيص والباهظ الثمن. ولأن هذا النوع المتوسط كان المعيار، فإن النص جعله أساس جباية الحلل النجرانية، إذ كُلف الجباة بحساب عدد الحلل بأكثر أو أقل من الألفين على أساس السعر المحدد للحلل، وهو أربعون درهماً، فإن قلّ الثمن زاد عدد الحلل، وإنْ زاد قلّ عددها بناء على ذلك، ويجوز دفع بدل الحلل مواد عينية مختلفة من سلاح أو خيل أو أي عَرَض (بقيمته قصاصاً من الحلل).

واشترط الصلح أن يؤدي أهل نجران هذه المواد لمن يبعث رسول الله به إليهم لجبايتها خلال فترة لا تزيد على الشهر من وصوله إليهم، على أن يتولوا في الوقت نفسه تأمين إقامتهم لديهم (ضيافتهم) خلال مدة الإقامة في نجران. واتّخذ هذا الشرط سابقة في ما بعد، في فرض ما عُرف بضريبة الضيافة على أهل البلاد المفتوحة[٩٠]، كما اتّخذ مبدأ البدل العيني سابقة أخرى في قبول أخذ العروض العينية عوضاً عن المبلغ النقدي للجزية.

ولكن هذه الإشارة إلى الرسل، تعني في الوقت ذاته أن أهل نجران هم الذين يقومون بجمع ما فُرض عليهم أو توزيع حصصه في ما بينهم، دون تدخل مباشر من الرسول وعماله، وهذا ما أشار إليه أحد بنود الصلح اللاحقة بعبارة «ولا يحشروا»[٩١].

أما التكليف غير المنتظم، أو الطارئ، الذي يُطلب أداؤه في الأوقات

---

(٩٠) للتوسع في مسألة الضيافة المفروضة في ما بعد في البلاد المفتوحة، انظر: فالح حسين، «الضيافة والأرزاق كمصدر لتمويل جيش الفتح،» ورقة قدّمت إلى: **بلاد الشام في صدر الإسلام: ٢٤ ـ ٣٠ جمادى الآخرة ١٤٠٥ هـ/ ١٦ ـ ٢٢ آذار ١٩٨٥: الندوة الثانية من أعمال المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام**، تحرير محمد عدنان البخيت وإحسان عباس (عمّان: منشورات الجامعة الأردنية، ١٩٨٧).

(٩١) ذكر صاحب **اللسان** أن «لا يحشروا» تعني لا يُندبون إلى المغازي ولا تُضرب عليهم البعوث، وهذا معنى لم يُقصد هنا، بل إن المقصود هو المعنى الآخر. وذُكر في **لسان العرب** أيضاً، أي «لا يحشرون إلى عامل الزكاة ليأخذ صدقة أموالهم، بل يأخذها في أماكنهم». انظر: ابن منظور، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٦٦، مادة «حشر». والمقصود هنا أنهم لا يُجمعون لصاحب الجباية أو عامل الصدقة، بل يجمعونها في ما بينهم. للحاشر، انظر: أبو عمر محمد بن يوسف الكندي، **ولاة مصر**، تحقيق رفن جست (ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٢)، ص ٣٦٦، وعلي بن عثمان بن يوسف المخزومي، **المنهاج في علم الخراج بمصر** (مخطوط)، ورقة ٨٢أ ـ ٨٣أ.

الطارئة، فهو هنا وجوب مساعدة أهل نجران للمسلمين بتأمين بعض المواد العسكرية، إذا ما حصل تمرد في اليمن يستدعى إرسال قوة عسكرية لإخماده. عند ذلك على أهل نجران تأمين هذه المساعدة الطارئة للمسلمين، التي اعتبرها النص عارية مستردة، يضمن المسلمون إعادتها أو إعادة قيمتها في حالة تلفها أو موتها بعد أداء مهمتها أو الاستغناء عنها عقب إكمال المهمة التي استُعيرت من أجلها، وهي مواد أو معدات عسكرية محددة المقدار والعدد من الدروع والخيل والإبل (ثلاثين من كل صنف).

ومقابل ذلك، ضَمِن الكتاب لأهل نجران كامل حريتهم الشخصية والدينية وترتيباتها الداخلية وحرية التصرف فيها، دون تدخل من الرسول والمسلمين، بشرط أن يستمروا في أداء ما فُرض عليهم، واحترام العهد الذي عُقد معهم. وينتهي النص بتقديم التعهد لهم بإعفائهم من العشور، التي يبدو أنهم كانوا يؤدونها في الأسواق، وإلا لما تطرق نص الصلح إلى ذكرها[٩٢]. كما وعدهم نص العهد بعدم إرسال من يحشرهم من الجباة كما ألمحنا قبل قليل، أي إنهم هم الذين يقومون بتوزيع حصص الحلل في ما بينهم، كما يجمعونها بأنفسهم دون تدخل مباشر من الجباة، ويطلب منهم النص أخيراً عدم التعامل بالربا.

ومن نافلة القول أن نشير إلى أن صلح نجران لم يكن الوحيد الذي عقده رسول الله في الجزيرة العربية مع من بقي على دينه، بل ذكرناه هنا كمثال على السلطة العملية التي مارسها الرسول في الجزيرة عندما عقد الكثير من هذه العهود؛ فهناك صلح تبالة وجُرَش[٩٣]؛ صلح تبوك[٩٤] (صالحه أهلها على الجزية)؛ صلح أيلة (صالح أهلها وكتب لهم كتاباً)؛ الجرباء (صالح أهل الجرباء وكتب لهم كتاباً). كما صالح أهل مقنا، الذي يقول عنهم البلاذري إن بعض أهل مصر أخبره «أنه رأى كتابهم بعينه في جلد أحمر، دارس الخط فنسخه وأملى علي

(٩٢) للعشور، انظر: فالح حسين، «عشور التجارة في صدر الإسلام: بين النظرية والتطبيق،» **دراسات تاريخية** (دمشق) (١٩٨٨)، ص ٣٣ ـ ٥٢، وسنتحدث عنها لاحقاً بتفصيل أكثر.

(٩٣) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٥٩، وياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٩ ـ ١٠ و١٢٦.

(٩٤) لمواقع هذه الأماكن، انظر: ياقوت الحموي، المصدر نفسه، تبوك: ج ٢، ص ١٤ ـ ١٥؛ أيلة: ج ١، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣؛ أذرح: ج ١، ص ١٢٩ ـ ١٣٠؛ الجرباء: ج ١، ص ١٣٠ وج ٢، ص ١١٨، ومقنا: ج ٥، ص ١٧٨. كما أشار عند حديثه عن كل منها إلى صلح رسول الله (ﷺ) معهم وكتابه لهم.

نسخته»[٩٥]. أما النص الذي تحدث عنه البلاذري، فلا يمكن أن يكون أصلياً لسببين، **أولهما** أن كاتبه، كما يذكر النص، هو علي بن أبي طالب، والمشهور المتفق عليه عند جميع أهل السيرة أن علياً لم يشهد تبوك أصلاً، بل خلّفه رسول الله في المدينة على أهله. **وثانيهما** أن الكتاب مؤرخ بسنة تسع، وهذا يتناقض أيضاً مع ما تعارف عليه المؤرخون المسلمون بشكل عام من أن التاريخ (التقويم الإسلامي) لم يتخذ إلا في عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) سنة ١٦هـ[٩٦].

ويقول الطبري عن تبوك وأيلة وأذرح والجرباء إن رسول الله صالحهم و«كتب لكل كتاباً فهو عندهم»[٩٧]. كما صالح أهل الطائف (وكتب لهم كتاباً)[٩٨]، وكذا أهل دومة الجندل[٩٩]. أما أهل اليمن، فقد كتب لهم كتاباً وأقرّهم على ما أسلموا عليه، وفرض على من بقي منهم على دينه، اليهودية والنصرانية والمجوسية، الجزية[١٠٠]. كما كتب لأهل البحرين[١٠١]، وكذا لأهل هجر[١٠٢].

فإذن، كان رسول الله يعقد العهود، ويصدر الكتب، ويقود الجيوش، ويوجه القادة إلى مختلف أنحاء الجزيرة العربية، ويقر الحقوق ويرد المظالم، ويفصل بين الخصومات، أي إنه مارس كل مهام القيادة والزعامة السياسية بين المسلمين، وكذلك مع الذين صالحهم وأقرّهم على ما هم عليه.

---

(٩٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٩٦) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٤، ص ٣٨؛ ج ٢، ص ٣٨٨ ـ ٣٩٣، واليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٤٥.

(٩٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٨.

(٩٨) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٥٦.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٦١.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٢. وبالعودة إلى كتاب **مجموعة الوثائق السياسية في عهد النبوة والخلافة الراشدة**، لـ «حميد الله»، نراه يجمع نصوصاً كثيرة مما كتب رسول الله لأهل اليمن، شيوخها وزعمائها وقبائلها في أوقات مختلفة، بعضها إثر مجيء بعض رجالاتهم إليه بعد الحديبية، وبعضها بعد فتح مكة، وبعضها الآخر في السنة التاسعة أو العاشرة. وكذا مما كتب لغيرهم من القبائل وأهل المناطق الأخرى. انظر: حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية في عهد النبوة والخلافة الراشدة**، ص ١٥٠، وما بعدها، وهي كتب كثيرة جداً تزيد على الخمسين كتاباً.

(١٠١) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٧٩. وانظر مجمل كتب العهود التي أصدرها رسول الله لأهل الصلح: ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٧٢ ـ ٢٩٠ (نجران، ثقيف، دومة الجندل، هجر، أيلة، خزاعة، زرعة بن ذي يزن)؛ ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٥٢٥، ٥٤٢، ٥٨٩ و٥٩٦، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٩٩، ١٠٨ و١٢٠ ـ ١٢٢.

سابعاً: دلالات سلطة الدولة بقيادة النبي محمد (ﷺ)

لكن الرسول مارس مؤشرات على السلطة أبرز من كل هذه، ألا وهي اتخاذه العمال والأمراء والموظفين لإدارة كثير من مصالح المجتمع آنذاك، فأرسل الأمراء والمصدقين، أي عمال الصدقات أو السعاة[١٠٣] للجباية إلى مختلف الأماكن في الجزيرة العربية، وفرض التكاليف، والجزية، وفروضاً أخرى على من صالحهم، وأرسل من يجبيها ممن فرضها عليهم. والجباية، كما أشار لنا ابن خلدون مّما ذكرناه سابقاً، من أهم إشارات المُلك والسلطان.

ونحن عندما نتحدث عن هؤلاء الأمراء والعمال وأصحاب المهام التي كلّفهم رسول الله بها، لا نسعى إلى استقصاء الأسماء بحدّ ذاتها ولا الزمان ولا المكان الذي عملوا به أو أرسلوا إليه[١٠٤]، بل الإشارة إلى تأكيد الفكرة التي نرمي من ورائها إلى إبراز دلالات سلطة الدولة التي أنشأها رسول الله تحت قيادته، ابتداءً في المدينة لتشمل عامة أنحاء الجزيرة العربية في أواخر أيام حياته، أي خلال عشر سنوات، وهي الفترة بين هجرته ووفاته، فنراه استخدم هؤلاء في المصالح التي رأى أنها تستدعي استخدامهم، وذلك لتثبيت أقدام السلطة التي أوجدها في المناطق التي امتدت إليها. وأشهر من تذكرهم المصادر من هؤلاء هم: الأمراء، والولاة، وعمال الصدقات، المصدِّقون الذين أُرسلوا إلى مختلف المناطق والقبائل في الجزيرة. إذ يذكر ابن إسحق ما يعني أن ذلك كان يمثل رمز خضوع هذه المناطق له: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بعث أمراءه وعماله على الصدقات، على كل ما أوطأ الإسلام من البلدان»[١٠٥]. ومع ذلك، لا نراه يذكر إلا سبعة أسماء فقط ممن أُرسلوا في هذه المهام، وهي:

---

(١٠٣) السُعاة: هم وُلاة الصدقة، فالسُعاة والمصدقون وولاة الصدقة وعمال الصدقة كلها مسميات متعددة لمعنى واحد، هم أصحاب الصدقات، أي الذين يجمعونها، مفردها: صاحب الصدقة. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «سعي».

(١٠٤) لأن الروايات حول هذا الموضوع متباينة جداً حول الأسماء والمهام التي قاموا بها وزمنها والمكان الذي أرسلوا إليه، كما أن البحث في المسألة الإدارية المحضة ليست من مهام بحثنا هنا، بل القصد هو توضيح الصلة والسلطة السياسية بين الرسول (ﷺ)، كقائد وزعيم سياسي، وأهالي هذه المناطق. بشأن اختلاف الروايات جزل الأسماء، انظر: البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٦٩.

(١٠٥) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٦٠٠. في حين يذكر الطبري العبارة كالتالي: «فرّق رسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع البلاد التي دخلها الإسلام عمالاً على الصدقات»، وهي تؤدي إلى المعنى نفسه، وإن كانت عبارة ابن إسحق أكثر تعبيراً عن المقصود. انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١٤٧، وابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ٩٧ ـ ٩٨.

ـ إلى صنعاء: أرسل المهاجر بن أبي أمية.

ـ إلى حضرموت وصدقاتها: أرسل زياد بن لبيد.

ـ إلى طي وصدقاتها وعلى بني أسد: أرسل عدي بن حاتم.

ـ إلى صدقات بني حنظلة: أرسل مالك بن نويرة.

ـ إلى صدقة بني سعد: أرسل رجلين منهم هما الزبرقان بن بدر وقيس بن عاصم، كل على ناحية.

ـ إلى البحرين: أرسل العلاء بن الحضرمي.

ـ إلى نجران، لجمع الصدقات والجزية: أرسل علي بن أبي طالب.

ويبدو أن هذه القائمة تشمل من أُرسل منهم في السنة العاشرة، وهي السنة التي استقرت فيها سلطة رسول الله على هذه المناطق، لكن هذا لا يعني أنه لم يكن له سوى هؤلاء ممثلين له في الجزيرة العربية، فقد استعمل على مكة بعد فتحها عند مغادرته لها، فولّى عتّاب بن أسيد، شاباً من بني أمية[١٠٦]، وولّى على الطائف عثمان بن أبي العاص الثقفي[١٠٧]. وعن مشايخ من أهل اليمن، يذكر البلاذري أنه ولّى خالد بن سعيد بن العاص، وهو من أوائل المسلمين على صنعاء[١٠٨]. بينما ولّى المهاجر بن أمية على كندة، وزياد بن لبيد الأنصاري على حضرموت والصدف[١٠٩]، واستعمل على الحمى[١١٠] موظفاً خاصاً هو بلال بن الحارث المزني الذي يبدو أنه استمر في هذه الوظيفة فترة قد تصل إلى نصف قرن، كما يوحي الخبر الذي أورده ياقوت الحموي في **معجم البلدان**: «واستعمل

---

(١٠٦) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٠٠؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٠، والطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(١٠٧) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٤٠ ـ ٥٤١، والطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٩٩.

(١٠٨) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٠٢، ١٠٥ و١١٩.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٠٠ و١٠٢.

(١١٠) الحمى: موضع فيه كلأ يُحمى من الناس أن يرعى، وهي الأرض التي كانت تحمى، أي تُخصص لخيل المسلمين وركابهم التي ترصد للجهاد، ويحمل عليها في سبيل الله. وكذلك إبل الصدقة التي تجمع وتخصص لها الدولة منطقة لرعيها، وقد عُرف ذلك أيام الرسول (ﷺ) وازدادت مساحاتها أيام أبي بكر وعمر وعثمان، كحمى النقيع لنعم الصدقة والخيل المعدة في سبيل الله، ومنها أيضاً حمى الربذة، وحمى ضريّة والأبرق، وكلها في الحجاز. للحمى، انظر: ابن سلام، **الأموال**، ص ٤١٣ ـ ٤٢٠؛ الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٢٤٨؛ ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٣، ص ٢٤، وابن منظور، **لسان العرب**، مادة «حمى».

على الحمى بلال بن الحارث المزني، فأقام عليه حياة رسول الله وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاوية، وفي أيامه مات»[١١١]، وهو ما يعني، إذا صحّت الرواية، أن بلالاً هذا مارس وظيفته لمدة طويلة قد تصل إلى نصف قرن، وهو ما يفيد أن نطلق عليه الاستمرارية الإدارية للشخص والوظيفة طوال هذه الفترة. ولدى ابن سعد، وهو يتحدث عن وفد بني أسد الذي جاء في السنة التاسعة، يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب لهم كتاباً حدّد فيه العلاقة بين كل من بني أسد وطيء، التي يبدو أنها كانت مضطربة لتعدي بني أسد على طيء، فقال فيه: «ولا تقربُنّ مياه طيء وأرضهم فإنه لا تحلّ لكم مياههم، ولا يَلِجَنّ أرضهم إلا من أَولجوا، وذمة محمد بريئة ممن عصاه». وعيّن على إثر هذا الكتاب شخصاً للإشراف على التنظيم الذي وضعه، ومنع أسد فيه من التعدي على طيء، وهو قضاعي بن عامر[١١٢]. وهذا مؤشر سيادة لرسول الله وخضوع القبائل المخاطبة في الكتاب لهذه السيادة والزعامة وسلطتها.

وفي هذا الإطار نشير إلى مسألة نراها ذات دلالة سياسية ورمزية هامة بالنسبة إلى فكرة سيادة السلطة، بل نضوج فكرة السلطة والدولة في زمن رسول الله من الناحية العملية، وهي حرص الرسول دائماً على استخلاف من يراه على المدينة كلما غادرها، إذ نراه لم يغادر المدينة مرة واحدة منذ وصلها إلا واستعمل أحد أصحابه عليها في أثناء فترة الغياب إلى أي مهمة تضطره إلى الخروج منها، طالت المدة أم قصُرت. وهذا يعني أنه كان يستخلف دائماً من ينوب عنه، يخلفه في إدارة المدينة أو النظر في أمور أهلها خلال غيابه، وإنْ كنا لا نعرف ما كان يوكل إليه من مهمات، أو كيفية تصرفه عملياً في تلك الفترة، إذ سكتت الأخبار عن ذلك كلياً في حدود ما اطلّعنا عليه من مصادر حول هذا الموضوع، اللهم إلا بعض الإشارات أحياناً، التي ذكرت أن بعضهم استعمل للصلاة[١١٣].

---

(١١١) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٨٧.

(١١٢) ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، ج ١، قسم ٢، ص ٢٣.

(١١٣) جاء لدى ابن عبد البر عند الحديث عن استخلاف ابن أم مكتوم في إحدى المرات أنه استخلف «على الصلاة لمن بقي في المدينة من المسلمين»، انظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الدرر في اختصار المغازي والسير** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤)، ص ١٠٣. ومرة أخرى يقول «استعمله على المدينة ليصلي بالناس»، ثم رد أبا لبابة «واستعمله على المدينة» (ص ٦٨). في حين ذكر ابن سعد عن ابن أم مكتوم أنه كان «يؤم الناس»، انظر: ابن سعد، المصدر نفسه، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦ و٢٠٩. وفي أثناء الحديث عن غزوة الغابة في السنة السادسة للهجرة، يذكر استخلاف ابن أم مكتوم «وخلّف سعد بن عبادة في ثلاثمائة من قومه يحرسون المدينة» (ج ٢، ص ٨٠)، وابن عبد البر (توفي ٤٦٣هـ) (ص ٦٢ ـ ١٩٦). ولاستخلاف رسول =

وقد غادر رسول الله المدينة ٢٨ مرة، كما يذكر ابن سعد[١١٤]، وهو أكثر من استقصى هذه المسألة، بينما ذكر ابن هشام خروجه أربع عشرة مرة[١١٥]. وكان الحديث عن استعمال هؤلاء المستخلفين على المدينة يأتي دائماً بمناسبة الخروج إلى الغزوات التي قادها رسول الله بنفسه، فاضطر إلى الخروج من المدينة.

أما الأسماء التي يرد ذكرها لهذه المهمة، فهم: سعد بن عبادة، سعد بن معاذ، زيد بن حارثة، أبو سلمة بن عبد الأسد المخزومي، أبا لبابة بن عبد المنذر، عاصم بن عدي العجلاني (على أهل العالية)، عمرو بن أم مكتوم (١٣ مرة)، عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، عبد الله بن رواحة، سباع بن عرفطة الغفاري، أبو رهم الغفاري، كلثوم بن حصين، ومحمد بن مسلمة.

ولم يذكر ابن سعد من استخلف في السنة العاشرة عندما خرج إلى حجة الوداع، بينما ذكر ابن هشام رواية غير مسندة: «فاستعمل على المدينة أبا دجانة الساعدي، ويقال: سباع بن عرفطة الغفاري»[١١٦]. ويذكر ابن عبد البر خروجه أربعاً وعشرين مرة، لم يذكر من استخلف في ثلاث حالات منها، لكنه يذكر أسماء لم ترد في قائمتيْ ابن سعد وابن هشام، وهو ما يشير إلى أنه استخدم مصادر أخرى غير مصادرهما. والأسماء التي لم تذكر هنا وجاءت لديه، هي: السائب بن عثمان بن مظعون، أبو ذر الغفاري، عبد الله بن عبد الله بن أبي بن سلول، ونميلة بن عبد الله الليثي[١١٧].

ومما نود أن نشير إليه، حول هذه القوائم والشخصيات التي كان يستعملها رسول الله، أننا لا نجد ما يشير إلى أنه نظر إلى قرابة ولا إلى سابقة ولا سن ولا إلى هجرة، فنراه يستخلف أحياناً من الأنصار، وأخرى من المهاجرين، كما استخلف شباباً وترك شيوخاً، ولم نسمع باستخلافه لا لأبي بكر ولا عمر ولا علي بن أبي طالب، وكان أكثر من تردد اسمه من بين من

= الله على المدينة حين خروجه منها، انظر أيضاً: ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ٩٦ ـ ٩٧. وهو يذكر اسم شخصيتين لم يرد ذكرهما لدى ابن هشام وابن سعد وابن عبد البر، هما: عويف بن الأضبط، وغالب بن عبد الله الليثي (ص ٩٧).

(١١٤) ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، ج ٢، قسم ١، ص ٨ ـ ١٦٥.

(١١٥) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٢٠٣، ٢١٣، ٢٢٠، ٢٣٤، ٢٧٩، ٢٨٤، ٢٨٩، ٣٠٨، ٣٢٨، ٣٩٩، ٥٠٠، ٥١٩ و٦٠١.

(١١٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٠١.

(١١٧) ابن عبد البر، **الدرر في اختصار المغازي والسير**، ص ٦٢ ـ ١٩٦. ولاستخلاف رسول الله على المدينة حين خروجه منها، انظر: ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ٩٦ ـ ٩٧.

استخدمهم على المدينة رجل أعمى، إذ استخلفه ثلاث عشرة مرة[١١٨]، ولم يمنعه فقدان بصره من الاستعمال، حتى أنه يُقال له أحياناً ابن أم مكتوم الأعمى، وبذلك يكون قد استخلفه رسول الله أكثر من نصف الحالات التي استخلف فيها أحداً على المدينة. ولم نسمع في رواية من روايات السيرة بقواعد محددة للاستخلاف، كما صار المنظِّرون يدّعون في ما بعد، فلا قرابة ولا سابقة ولا قرشية ولا سلامة الحواس اتُّخذت بالاعتبار، كما تدل قوائم من استعملهم رسول الله. ولم نجد من كبار الصحابة مهاجرين وأنصاراً إلا في الحالات الأقل استعمالاً، بل رأيناه يستخلف من بني غفار والليث وسواهم أكثر بكثير ممن استعملهم من قريش وأوائل المهاجرين. ورأيناه يستعمل على مكة بعد فتحها ومغادرته لها شاباً أموياً صغير السن، تذكر الأخبار أن عمره كان نيفاً وعشرين سنة، أي إن الرسول ترك شيوخ قريش من بني عبد المطلب وهاشم وبني عبد مناف عموماً إلى هذا الشاب الأموي، فلم يلتفت بذلك إلى هاشميته أو سنّه، كما حاول الكثيرون في ما بعد أن يروِّجوا للسن والسابقة أحياناً، وللهاشمية والقرابة من الرسول أحياناً أخرى (واستخلف على مكة عتاب بن أسيد بن أبي العاص بن أمية وهو ابن نيِّف وعشرين سنة)[١١٩]. وكذلك كان الحال بالنسبة إلى من استعمله رسول الله على الطائف (أقرّ عليهم عثمان بن أبي العاص (الثقفي)، وكان من أحدثهم سناً)[١٢٠]، فلم يراعِ الرسول هنا أيضاً لا السن ولا القرابة ولا السابقة بالإسلام.

وهناك وظائف أخرى عُرفت أيام الرسول، فقد استعمل على السوق بمكة أموياً آخر هو الحكم بن سعيد بن العاص[١٢١]، وبعث أحياناً بالقضاة، كما

---

(١١٨) انظر: ابن خياط العصفري، المصدر نفسه، ص ٩٦ (استخلف على المدينة ابن أم مكتوم ثلاث عشرة مرة في غزواته).

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٩٧؛ ابن عبد البر، المصدر نفسه، ص ١٧٦، وابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٥٠٠.

(١٢٠) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٤٠، حتى إن أبا بكر وصفه أمام رسول الله (ﷺ) بـ (الغلام، لكنه كان أحرصهم على التفقُّه بالإسلام).

(١٢١) ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ٩٧. جاء اسمه لدى: أبو الحسن علي بن محمد الخزاعي، **تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥)، ص ٣٠٧، (سعيد بن سعيد بن العاص)، ولكن سعيداً هذا استشهد يوم الطائف، كما يقول ابن إسحق. انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٨٦، لذا رجّحنا خبر خليفة.

فعل عندما أرسل معاذ بن جبل قاضياً إلى الجَنَد من اليمن، وجعل إليه قبض الصدقات[١٢٢].

أما جباية الصدقات، فيُفترض أن يُنظر إليها باعتبارها دلالة واضحة عملية على السلطة القانونية التي مثّلها رسول الله في الجزيرة وخضعت له قبائلها. وترمز مهمّة جابي الصدقات ـ الساعي أو المصدق أو صاحب الصدقة، إلى اعتراف القبائل وخضوعها لسلطة الدولة التي تولّى قيادتها رسول الله. وهكذا نظر إليها أبو بكر، كما سنرى، عندما امتنع بعض العرب عن أداء الصدقة، لأنه رأى في امتناعهم نوعاً من العصيان للدولة، وسحباً لاعترافهم بها ولرمزية سلطتها عليهم، لأن أداء الصدقات هو رمز الولاء للدولة، وإقرار بسيادتها على القبائل التي تؤديها من ناحية التفكير السياسي، إضافة إلى كونها واجبة دينياً. هكذا فهمها أبو بكر، وهكذا فهمها الكثير من القبائل، ولكليهما الحق في ذلك.

وبالتالي، كان العمال الذين يرسلهم رسول الله إلى القبائل يمثلون رمز السلطة التي خضعت لها أو قبلت بها القبائل العربية في كل أماكن وجودها. وكان أداء الأموال لهم ـ الصدقة، الزكاة ـ يشكّل اعترافهم بسلطة الدولة التي أرسلت هؤلاء العمال، لأنهم كانوا رمزها وممثليها لدى القبائل وزعمائها.

وفي ما يلي قائمة بأسماء عمال الصدقات والقبائل أو المواقع التي أرسلوا إليها، دون تحديد للوقت الذي ذهبوا فيه، مع الأخذ بعين الاعتبار وجود اختلاف في ذكر الأسماء بين المصادر التاريخية التي تحدثت عن هذا الموضوع[١٢٣]:

---

(١٢٢) تذكر رواية خليفة، وهو يتحدث عمّا فعله الرسول في اليمن، أنه وزّع الإدارة فيها على عدة عمال، منهم «معاذ بن جبل على الجَنَد والقضاء. . . وجعل قبض الصدقات من العمال الذين بها إلى معاذ بن جبل»، أي إنه كان قد كلّف بأخذ ما يجمعه عمال اليمن كلهم من صدقات. انظر: ابن خياط العصفري، المصدر نفسه، ص ٩٧؛ ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٩٠؛ الخزاعي، المصدر نفسه، ص ٩١، ٢٧٢ و٢٨١، وأبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، تحقيق جوينبول (ليدن: بريل، ١٨٩٥)، ص ٨٠ ـ ٨١، ٨٤ و١٠٥.

(١٢٣) الغاية من القائمة هنا، والتي بعدها (الأمراء)، هي تأكيد فكرة السلطة التي مثّلوها لدى المناطق والقبائل التي أُرسلوا إليها، وليس البحث في اختلاف الروايات حول الأسماء والأماكن، وأحياناً الزمن الذي أُرسلوا فيه. واعتمدنا أساساً في إعداد هذه القائمة على: ابن خياط العصفري، المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ٩٩ (بشكل خاص)، وانظر: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ٧٦؛ الخزاعي، المصدر نفسه، فصل الوظائف التي أُسندت لأصحابها أيام رسول الله (ﷺ). انظر بشكل خاص: العلي، **الدولة في عهد الرسول**، ج ١، ص ٣٧٦ ـ ٣٧٩، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٣١٨، لمعرفة العمال على المناطق عند وفاة رسول الله.

الجدول الرقم (١ ـ ١)
قائمة بأسماء عمال الصدقات والقبائل

القبيلة	الساعي (عامل الصدقة)
صدقات كلب	عبد الرحمن بن عوف
صدقات الحليفين طي وأسد	عدي بن حاتم الطائي
يقال على أسد	الإباء بن قيس الأسدي
صدقات بني المصطلق	الوليد بن عقبة بن أبي معيط
صدقات بني مرة	الحارث بن عوف المري
أشجع وبني عبد الله بن غطفان وبني عبس	مسعود بن رخيلة الأشجعي
عذرة وسلامان وَبليّ من جهينة	الأعجم بن سفيان البلوي
على بني حنظلة	مالك بن نويرة
على عوف والأبناء	الزِّبرقان بن بدر(*)
صدقات فزارة	عيينة بن حصن
على مُقاعس وبطون أسد وغطفان	قيس بن عاصم المنقري
صدقات دارم	عطارد بن حاجب بن زرارة
على بني عامر بن صعصعة	عامر بن مالك بن جعفر
على بني سليم	عباس بن مرداس
على عجز هوازن، جشم، ونصر، وثقيف، وسعد بن بكر	مالك بن عوف النصري
على بني كلاب	الضحّاك بن سفيان الكلابي
على صدقات نجران	علي بن أبي طالب
جهينة	رافع بن مكيث
اسلم وغفار	بريدة بن الخصيب الأسلمي
بنو مالك (تميم)	وكيع بن مالك
بُهدى (من تميم)	صفوان بن صفوان بن النباش
فصم (من تميم)	سبرة بن عمرو
مزينة وهذيل وكنانة	أبو عبيدة عامر بن الجراح
سعد هذيم	رجل منهم
بجيلة وخولان	أبو سفيان بن حرب

يتبـــع

تابـــع

كعب	بشر بن سفيان
صدقة بني سعد	فرّقها على رجلين منهم

(*) ذكرهما (الزّبرقان بن بدر وقيس بن عاصم المنقري) ابن هشام والطبري: أنهما كانا على صدقة بني سعد (كل منهما على ناحية). انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ٢، ص ٦٠٠. أما الطبري، فقال عن صدقة بني سعد «وفرق صدقة بني سعد على رجلين منهم»، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب؛ ٣٠، ١٠ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٨)، ج ٣، ص ١٤٧. أما الاختلاف بين الروايات، فربما يمكن فهمه بأن الروايات لم تتحدث عن فترة واحدة، وتجاهلت التغييرات التي كانت تحصل أو المهام التي أرسل من أجلها من أرسل من الأشخاص. ولنأخذ مثلاً يُقاس عليه ما أورده الطبري، الذي تحدثت روايته فقط عن ثمانية أماكن (ج ٣، ص ٣١٨)، هي:

ـ مكة وأرضها/ عتاب بن أسيد والطاهر بن أبي هالة (عتاب على بني كنانة والطاهر على عكّ).

ـ الطائف وأرضها/ عثمان بن أبي العاص على أهل المدر، ومالك بن عوف النصري على أهل الوبر وأعجاز هوازن.

ـ نجران وأرضها/ عمرو بن حزم على الصلاة وأبو سفيان على الصدقات.

ـ همدان كلها/ عامر بن شهر.

ـ صنعاء/ فيروز الديلمي، يسانده داذويه وقيس بن مكشوح المرادي.

ـ الجَنَد/ يعلى بن أمية.

ـ مأرب/ أبو موسى الأشعري.

ـ ما بين رِمَع وزبيد إلى حدّ نجران/ خالد بن سعيد بن العاص.

لكن نؤكد القول مرة أخرى إن ما يهمّنا هنا هو وجود الدليل العملي على ما يمثل سلطة رسول الله على هذه المناطق وأهلها، بغض النظر عن اختلاف الأسماء.

أما أمراؤه، أو العمال الذين أرسلهم إلى مختلف البلاد، فقد جاء ذكر بعض من أرسل إليها ممن تولوا الإمرة أيام رسول الله (ﷺ):

الجدول الرقم (٢ ـ ١)

قائمة بالأمراء الذين تولوا الإمرة أيام الرسول

البلد	الأمير (الوالي)
على مكة	عتاب بن أُسيد
على الطائف	عثمان بن أبي العاص الثقفي
على الأحلاف من ثقيف	سالم بن معتب
على قرى عربية (خيبر ووادي القرى وتيماء وتبوك)	عمرو بن سعيد بن العاص

يتبـــع

تابــــع

على صنعاء	خالد بن سعيد بن العاص
على حضرموت	زياد بن لبيد البياضي
على كندة والصدف	المهاجر بن أبي أمية
على الجَنَد	معاذ بن جبل (أميراً وقاضياً)
على زبيد ورِمَع وعدن والساحل	أبو موسى الأشعري
على نجران	أبو سفيان بن حرب (عمرو بن حزم الأنصاري)
بلحارث بن كعب	عمرو بن حزم الأنصاري
على جُرَش وبحرها	سعيد بن القشب الأزدي (حليف بني أمية)
على البحرين	العلاء بن الحضرمي (وبعده أبان بن سعيد بن العاص)
على عُمان	عمرو بن العاص
وادي القرى	عمرو بن العاص (قد يعني أنه تولاها قبل عُمان)
اليمامة	سليط بن سليط(*)

(*) هذا ما أورده خليفة، انظر: أبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، رواية تقي بن مخلد؛ حققه سهيل زكار، ٢ ج، ط ٢ (دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٧٧)، ص ٩٧، وإنْ كنا نرى أن اليمامة لم تدخل ضمن سلطة الرسول (ﷺ)، بناء على رواية السيرة حول العلاقة بين بني حنيفة ورسول الله حتى قبل وفاته، انظر أيضاً: ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٠٠ ـ ٦٠١.

ونختم حديثنا عن رسول الله ودوره في نشوء، أو إنشاء الدولة الإسلامية، بالقول: إذا ما جاز لنا تقييم الفعل البشري لرسول الله، أعني القيادة السياسية التي مارسها، والسلطة الشرعية للدولة التي أوجدها، إضافة إلى كونه في الأساس (بالنسبة إليه وبالنسبة إلى أتباعه على حدٍ سواء) نبياً مرسلاً، وصاحب دعوة دينية هي الدعوة إلى الإسلام، فإنه، وبلا شك، صاحب أعظم ثورة في تاريخ العرب والمنطقة التي سادوها في ما بعد، إن لم تكن من بين أعظم ثورات التاريخ العالمي، بل نستطيع القول باطمئنان إن دعوته ونتيجتها شكّلتا فعلاً الثورة الحقيقية الوحيدة في تاريخ العرب، والمشرق عموماً، عبر تاريخهم الطويل، الذي يمتد منذ ورود ذكرهم على لسان الوثائق الآشورية في القرن التاسع قبل الميلاد إلى أيامنا هذه، ومنذ عرف الشرق الحضارة المدونة في أواخر الألف الرابع قبل الميلاد، أي ما يقرب من ثلاثين قرناً من تاريخ العرب، أو خمسين قرناً من التاريخ المعروف للشرق.

وأظنني على صواب إن قُلتُ إن العرب دخلوا بمحمد (ﷺ)، وبالإسلام

الذي دعا إليه، أوسع أبواب التاريخ العالمي، الذي ربما كان دخولاً مفاجئاً لمعاصريهم، كما توحي بعض الروايات، بعد أنْ كانت هذه الأبواب مغلقة عليهم حتى ذلك الوقت؛ إذ كانت دعوته وحركته وسيلة دخولهم السريع، بل اللافت للنظر بسرعته، لهذا التاريخ الذي شرّع لها أبوابه بسرعة تكاد تعصى على الفهم، إذا قورن الوضع الذي كان عليه العرب قبل الرسول بالوضع الذي وصلوا إليه بعد سنوات قليلة من بدء نشاطه ونشاط أصحابه بعده على ساحة العالم القديم بشكل عام.

هذه الحركة، النشاط، الذي يجب أن يُنظر إليه باعتباره شكّل الثورة الحقيقية الوحيدة التي شهدها ما نُسمّيه اليوم الوطن العربي خلال التاريخ كله؛ إذ كان ما جاء به وما فعله هو ومن جاء بعده من خلفائه قد قلب أوضاع العرب أولاً، ثم المنطقة المحيطة بهم ثانياً، أعني الجزيرة العربية ثم الشام والعراق وفارس والمشرق ومصر وشمال أفريقيا، تلك البلاد والمساحات الشاسعة التي سرعان ما دخلت تحت ظل دولته ودعوته، فقلبت أوضاعها السياسية والدينية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والعمرانية، قلباً غيّر الأوضاع التي كانت سائدة لأوضاع أوجدها هو وخلفاؤه من بعده. وهذه هي الثورة الحقيقية في المصطلح السياسي التي تخلق واقعاً مختلفاً عن الواقع السابق في المجتمع، وهذا ما حصل عند العرب والمنطقة، إذ انتشر العرب ديانة ودولة وقبائل ولغة في كل هذه الأرجاء، فانتشرت عقيدتهم ولغتهم، وسيطرت دولتهم، وخرجت قبائلهم مهاجرة إلى حيث لم تتوقف إلا في قلب وأقصى غرب شمال أفريقيا، إضافة إلى الشام والعراق ومصر وبلاد فارس.

هذا وإن كانت هذه كلها نتائج لاحقة بعد وفاة رسول الله، لكنها كانت من نتائج فعله الذي شكّل نشاطه أساسه المتين الذي بنى عليه من خلفه، وهذه هي الثورة الحقيقية بمفهوم الثورة السياسي والاجتماعي والفكري، لأن تقييم أية حركة تغيير إنما يستدعي النظر إلى التغيير الفعلي الذي أحدثته. وعلى هذا الأساس كانت حركة رسول الله السياسية والدعوية في أوائل القرن السابع الميلادي قد غيرت كل ما كان موجوداً في حياة العرب، فوحّدت منهم ما كان مشتتاً، وبنت لهم سلطة (دولة) سياسية دينية ودنيوية، فوحّدتهم لأول مرة في التاريخ، ونقلتهم إلى الوضع الذي دعت هي إليه، وجعلتهم أهم عناصر التأثير في الشرق والعالم القديم، منذ ذلك الوقت، فصبغوا تاريخ المنطقة وشعوبها حضارياً بصبغتهم التي طبعت حياتهم بطابعها منذ ذلك التاريخ وحتى الآن.

الفصل الثاني

مؤشرات السلطة ـــ الدولة بعد الرسول (ﷺ): الاستمراريــة

نقصد بمؤشرات السلطة هنا الأسس التي قام عليها استمرار السلطة بعد رسول الله (ﷺ)، أو التي كانت نتيجة من نتائج بلورتها العملية، وتعبيراً عن تطورها بعد الولادة، والنشأة التي ظهرت في أيامه، وهو الأمر الذي حصرناه في الحديث عن: اختيار أبي بكر وقمع الردة، ونشأة الأمصار الجديدة في البلاد المفتوحة، وتنظيم ملْكية الأرض المفتوحة، وظهور الديوان والعطاء، وتنظيم الضرائب، وضرب النقد؛ فكل من هذه المؤشرات لا بد أن يحتاج إلى سلطة أو جهاز حاكم، دولة، لإدارتها والإشراف عليها، ولا نظن أن أياً منها يمكن أن يتحقق دون وجود سلطة معترف بها تسيطر على أوضاع الناس، وتشرف على تنظيم حياة أفراد المجتمع، ويرتبط بها الناس لتنظيم أمور حياتهم، التي لا تنتظم إلا بسلطة مفترضة الطاعة، وهي هنا سلطة الدولة العربية الإسلامية.

بدأ ظهور بعض هذه المؤشرات أيام الرسول، وبعضها لم ينشأ إلا في ما بعد، من خلال التطورات التي شهدتها أيام عمر (رضي الله عنه)، نتعرف إليها هنا لنرسم صورتها الأولى بناءً على ما اتفقت عليه المصادر والدراسات التاريخية، لنردفها بالوثائق التي أكدت كثيراً مّما ذهبت إليه الروايات المبكرة حول بعض هذه النظم والمؤشرات الدالة على استمرارية ما بدأه رسول الله مّما عرف في أيامه، واستحداث ما دعت ضرورة التطور إلى استحداثه من مؤشرات لم تعرف من قبل، كإقامة الأمصار الجديدة في البلاد المفتوحة، وإنشاء الديوان وترتيب العطاء، والنظر في مستجدات مسألة الأرض المفتوحة، وما فرض عليها، وكذلك ضرب السكّة (النقد). تلك المؤشرات المرتبطة بعضها ببعض مالياً وإدارياً، رسّخت كلها ربط أبناء القبائل العربية بالدولة وسلطتها، إذ انضوى الجميع تحت ظل هذه السلطة، مطالباً بما صار حقاً له، مؤدياً ما صار واجباً عليه. وعملت هي بدورها على رعاية مصالح هذا المجتمع الجديد بمؤسسات أوجدتها لهذا الغرض، فاستُحدث الديوان بعيد فترة وجيزة تكاد تكون مرافقة للوقت الذي مصرت فيه الأمصار، أو بعد ذلك بقليل، مّما يستدعي الربط بين الأمرين؛ فالديوان عملياً وُجد لتنظيم حياة سكان الأمصار الجديدة، إذ فرض العطاء لأهل الأمصار كما سنرى، وأن أساس الديوان قام على تحديد رواتب هؤلاء الجند فيها، وبالتالي كان لا بد للدولة أن توجِد نظاماً أو تنظيماً يؤمن لها دفع الرواتب التي قررتها لهم، فكان هذا التنظيم هو تنظيم الضرائب، إذ لا يمكن تحديد رواتب منتظمة سنوياً للجند دون تأمين الوسيلة التي تضمن للدولة دفع هذه المبالغ، فكانت واردات الضرائب هي هذا الضمان. فصار لدى الدولة بذلك أمصار جديدة وديوان عطاء للجند ووسيلة تأمين لهذه الأموال عن طريق ما يُجبى ممن فرضت عليهم

الضرائب. وهذه معاً استدعت إصدار نقد لتتمكن الدولة بواسطته من دفع ما قررته من رواتب سنوية للجند، وليتمكن هؤلاء المكلفون في الوقت نفسه من أداء ما فُرض عليهم من فرائض نقدية. لذا، قلنا إن مؤشرات سلطة الدولة هذه كلها مترابطة، بل إن استحداث بعضها يتطلّب بالضرورة استحداث البعض الآخر، ولذلك اعتبرناها معاً مؤشرات أساسية لسلطة الدولة، وقلنا إنها كلها ظهرت في وقت متقارب، إن لم يكن في وقت واحد.

والروايات التي بين أيدينا تؤيد ذلك؛ فتنظيم الأرض الأولي وبناء الأمصار (دور الهجرة) لإقامة أبناء القبائل الفاتحة فيها، وإنشاء نظام الجباية للضرائب، وتدوين الديوان وترتيب العطاء فيه للجند، أهل الأمصار الجديدة، وظهور النقد العربي الإسلامي، وإن كان على الطرز السابقة ابتداءً، كل هذه التدابير والتنظيمات ظهرت حوالى سنة ٢٠هـ/ ٦٤٠م، قبل ذلك بقليل، أو بعد ذلك بقليل. وكأن هذا العام شكّل عام الحسم لبناء، أو الشروع في بناء، أسس الدولة التي تضافرت ظروف تطورات الدولة والمجتمع العربي الإسلامي على بروزها. واللافت للانتباه أن الوثائق المادية تبدأ أيضاً بالظهور في هذه الفترة المبكرة، ابتداءً من سنة ٢٢هـ/ ٦٤٣م، بالنسبة إلى الوثائق البردية والنقوش، وقبل ذلك بقليل بالنسبة إلى النقد.

ولقد أثبتت هذه الوثائق وجود كثير من هذه المؤشرات، أو التنظيمات، في الواقع العملي، لتؤكد غالباً ما ذهب إليه الكثير من الروايات التاريخية التي تتحدث عن هذه الفترة، وخصوصاً ما يتعلق بالضرائب، فرضها وجبايتها وأصنافها وإدارتها والإشراف عليها من قبل الدولة وموظفيها، وكذا النقد الذي بدأ في الظهور مع سنة ٢٠هـ، والبعض يجعله قبل ذلك بقليل.

أولاً: اختيار أبي بكر (رضي الله عنه) وقمع الردة: مؤشر أساسي لسلطة الدولة

تتفق عموم الروايات أن رسول الله توفي بعد أداء الحج في مكة في السنة العاشرة، وعودته إلى المدينة بعد مرض استمر فترة قصيرة انتهت بانتقاله إلى الرفيق الأعلى في شهر ربيع الأول من السنة الحادية عشرة/ حزيران ٦٣٢م، تاركاً وراءه هذا الإنجاز العظيم الذي كان أصحابه على وعي تام به وحققوه معه. ومن خلال الأخبار التي وصفت اللحظة، يمكن القول إن أصحابه كانوا على قدر المسؤولية التي دعتهم إلى الحفاظ على الإنجاز وإكمال المسيرة، ربما بالقدر نفسه

من روح المسؤولية والنشاط والإقدام الذي بدأه رسول الله من قبل، فنراهم لم يحافظوا فقط على ما ورثوه، بل اندفعوا إلى الأمام محققين، متابعين لهذا الخط بقوة، بعد أن نجحوا في الوقوف أمام العاصفة التي عصفت بقوة، ولكن رد فعلهم ضدها كان أعظم منها، إذ واجهوا العاصفة بقوة ونجاح بالغ بالتصدي لها، ونجحوا في إخمادها وتثبيت أركان الدولة وسلطتها، بعد أن كادت العاصفة تودي بها، وتطيح بكل ما أنجزوا حتى الآن، لولا الحزم الذي واجهوا به العاصفة، فنجحوا في التصدي للتحدي مرتين، مرة بتحقيق استمرارية السلطة، ومرة بالقضاء على عدوهم الذي جسّدته حركة «الردة» وأرادت أن تطيح وتهدم الإنجاز، أي السلطة والدولة والدعوة والفكرة والوحدة التي حققها رسول الله.

أما **استمرارية السلطة**، فتمثّلت عقب وفاة رسول الله في تمكّن هؤلاء الصحابة من الاتفاق على مبايعة أحدهم لتولي السلطة التي كان الرسول يمثلها في حياته وشغرت بوفاته، فوقع اختيار الأغلبية العظمى منهم على أبي بكر، خليفة لرسول الله في سقيفة بني ساعدة، التي نتحدث عنها هنا فقط لاستيعاب فكرة استمرارية السلطة، الدولة، التي عرفوها قبل وفاة الرسول، دون الدخول في التفاصيل التي لا تخدم غاية هذه الدراسة، حيث ينصب الاهتمام هنا على الدولة، نشأتها وتطورها.

ابتداءً نقول إننا لا نعرف عملياً مَن الذي حضر اجتماع السقيفة بالفعل، ولكن تشعرنا رواية ابن إسحق أن المسلمين وكبار الصحابة كانوا على وعي تام بخطورة الموقف السياسي، فور سماعهم نبأ وفاة رسول الله، لكننا نرى الصحابة ينقسمون إلى ثلاث مجموعات سياسية، ترى كل منها حقها في تولي الأمر، الحكم، بعد شغور ما كان يمثله رسول الله من زعامة وقيادة لهم. يقول ابن إسحق: «ولما قُبض رسول الله صلى الله عليه وسلم، انحاز هذا الحي من الأنصار إلى سعد بن عبادة في سقيفة بني ساعدة، واعتزل علي بن أبي طالب والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله في بيت فاطمة، وانحاز بقية المهاجرين إلى أبي بكر، وانحاز معهم أسيد بن حضير...»[1].

وهذا يعني أن اجتماعاً بدأ الخزرج بالدعوة إليه في أحد نواديهم، وهو سقيفة بني ساعدة، بقيادة سعد بن عبادة. ولما علم أبو بكر وعمر من رجلين

---

(١) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ٢، ص ٦٥٦.

جاءا إليهما مُحذِّرين، ذهبا إلى الاجتماع مسرعَيْنْ وانضم إليهما في ما بعد أبو عبيدة. ومع أننا لا نعرف أشخاص المجتمعين، فإننا نعرف الأصوات المؤثرة في الحوار الذي دار داخل الاجتماع من طرفي المهاجرين والأنصار، من خلال رواية ابن إسحق، إذ لا يمكن أن يكون الاجتماع اقتصر على من وردت أسماؤهم من الأشخاص، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار روايات أخرى، كرواية ابن أعثم الكوفي (توفي ٣١٤هـ)، وقبله خليفة بن خياط (توفي ٢٤٠هـ)، أفادت أن الاجتماع الأول في السقيفة لم يُسفر عن اتفاق، فقرر المجتمعون اللقاء في اليوم التالي، فحضره عندئذٍ كل من أراد الحضور من أهل المدينة وسواهم من كان فيها، سواء أكان من السابقين أم من اللاحقين من كبار الصحابة أو صغارهم، من أهل الحل والعقد أم من عامّتهم[٢].

ونحن ننظر إلى هذه الرواية بجدية أكبر، رغم أسبقية رواية ابن إسحق، لأن من الصعب قبول النتيجة التي حُسم بها الاجتماع الذي أسفر عن الاتفاق على اختيار أبي بكر وبيعته من قِبَل الحاضرين في نهاية اجتماع قصير، كما توحي رواية ابن إسحق، رغم الجو المتوتر الذي توحي به، وبوجود ثلاثة فقط من المهاجرين، أمام جموع الأنصار في السقيفة التي رشّحت بحماسة أحد رجالاتهم المشهورين، وهو سعد بن عبادة الخزرجي، لخلافة رسول الله، وأمام رفض سعد المُطلق لبيعة أبي بكر، ولا نعرف حجم من كان معه من الرافضين أيضاً.

ونرى هنا إبداء ملاحظة نرى ضرورة للحديث عنها، وهي مسألة عدم حضور علي ابن أبي طالب وجماعته اجتماعات السقيفة، لنبدي استغرابنا من اتفاق الروايات جميعها على عدم حضور علي وآخرين ممن قيل إنهم كانوا حوله، سواء في اليوم الأول أو في اليوم الثاني على حد رأي خليفة وابن أعثم، فإذا كان العذر الذي قُدِّم أنهم كانوا مشغولين بتجهيز رسول الله في اليوم الأول، فلماذا

---

(٢) انظر: أبو محمد أحمد بن محمد بن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، ج ١ ـ ٢، ص ٤ ـ ١٢. ويقول خليفة: «بويع أبو بكر بيعة العامة يوم الثلاثاء ومن غد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم»، انظر: أبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، رواية تقي بن مخلد؛ حققه سهيل زكار، ٢ ج، ط ٢ (دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٧٧)، ص ١٠٠، بينما تفيد رواية ابن أعثم أن بيعة العامة كانت يوم الأربعاء. ولمعرفة وجهة النظر العلوية، انظر: أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ٤ ج، ج ٢، ص ٢ ـ ٢٠. يذكر ابن سعد رواية بسند جمعي أن بيعة أبي بكر كانت «يوم قُبض رسول الله صلى الله عليه وسلم»، انظر: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، عني بتصحيحه أوجين منوخ [وآخرون]، ٨ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ ـ ١٩١٨)، قسم ١، ص ١٣١.

لم يرد ذكر لحضورهم في اليوم الثاني؟! عندما يفترض أن رسول الله كان قد دُفن يوم وفاته؟

إن غياب بني هاشم ومَن معهم، علي والعباس وطلحة والزبير، وأحياناً يذكر أبو سفيان، قد يكون له معنى واحد نراه غلب على رأيهم ومنعهم من الحضور، إن لم يحضروا فعلاً، وهو أنهم لم يتمكنوا من تكوين أكثرية بين المهاجرين أو الأنصار تقف أمام قوة أبي بكر وعمر وأبي عبيدة، الذين انحازت إليهم بقية المهاجرين، كما يقول ابن إسحق. ويظهر الاحتجاج في ما بعد على اختيار أبي بكر بغياب علي وجماعته عن الاجتماع، وأظن أن جماعة بني هاشم عموماً، لا علياً فحسب، لم تتمكن من الوقوف أمام، أو مع تيار أبي بكر وعمر، لا في اليوم الأول ولا في اليوم الثاني، وهذا ما دلّت عليه تطورات الأحداث طوال ربع قرن، أي إلى يوم مقتل عثمان بن عفان (رضي الله عنه).

ونعود إلى اجتماع السقيفة لنقول إن العدد الذي حضره لا بد وأنه كان كبيراً، ومن الطرفين، وأكثر بكثير مّما أوحت به رواية ابن إسحق، مع وجود رواية ابن أعثم التي تبدو أكثر واقعية؛ إذ لا تذكر رواية ابن إسحق سوى عدد قليل من الأشخاص: ثلاثة من المهاجرين سبق ذكرهم، إضافة إلى سعد بن عبادة الخزرجي وأسيد بن حضير الأوسي (كان في صف أبي بكر)، مع أن الرواية تشير عند ذكرها لأبي بكر انحياز «بقية المهاجرين لأبي بكر»، وعند ذكرها لأسيد بن حضير (في بني عبد الأشهل)، لكن من ذكر بالاسم يبقى فقط هؤلاء الخمسة[٣]، الذين كان لكل طرف منهم من يسانده من قومه. فما هي درجة تأثير الذين حضروا؟ وكيف خسر سعد بن عبادة ترشيحه، رغم أنه كان قد رُشّح قبل وصول أبي بكر وعمر إلى السقيفة؟ وأين بنو ساعدة الذين عُقد الاجتماع في ناديهم؟ لاحظ أن الرواية لا تذكر أية شخصية منهم، بينما ورد ذكر أحدهم في رواية ابن أعثم.

---

(٣) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٥٦ ـ ٦٦٠. في حين يذكر الطبري أسماء ثمانية أشخاص، فإضافة إلى المهاجرين الثلاثة: أبو بكر وعمر وأبو عبيدة، يذكر سعد بن عبادة أن «معه ابنه أو بعض بني عمه»، والحباب بن المنذر بن الجموح من الخزرج، واثنين من الأوس، هما: أسيد بن حضير وبشير بن سعد. انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب؛ ٣٠، ١٠ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٢١٨ ـ ٢٢١ وج ٣، ص ٢٠٥، وابن سعد، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢٩ ـ ١٣١. ويرد في رواية ابن أعثم ذكر عشرة أسماء، وهو أعلى رقم بين كل هذه الروايات.

ولذلك نقول إن الرواية إنما ذكرت من علت أصواتهم في الاجتماع، أي إنهم كانوا أبرز من حضر وأبرز من تكلم في الاجتماع، الذي لم يُسفر عن نتيجة، كما ذكر ابن أعثم، وأن الاجتماع الثاني الذي حصل في اليوم التالي هو الذي حسم الأمر.

ونحن لا يهمنا هنا الدخول في مسألة الحجج والمصارعة بالأفكار التي قدّمت في أثناء الاجتماع وقدّمها كل طرف ليُبينّ أحقيته، لأنها قد تعبّر عن تطورات وآراء لاحقة، إضافة إلى أن الغاية من حديثنا هنا إنما هي توضيح أمر الاستمرارية السياسية للسلطة والدولة بين الصحابة بعد وفاة رسول الله، وحرصهم هؤلاء على ملء الفراغ السياسي الذي حصل بعد الوفاة بسرعة كبيرة، رغم قلة الخبرة السياسية لديهم، إذ كانوا يعون خطورة الموقف، رغم أننا لا نملك ما نطمئن إليه ممّا يشعر بتفكير رسول الله أو الصحابة في مسألة الحكم من بعده قبل وفاته، اللهم إلا هذا الاهتمام الفوري بالأمر يوم وفاته، بل وحتى قبل دفنه، كما توحي بعض الروايات[٤].

هذا الاهتمام، وإن بدا رمزاً للخلاف أو الصراع على مَن يتولى السلطة، فإنه يشكّل في حد ذاته دليلاً قوياً على وجود السلطة، وإلا فما معنى الصراع أصلاً؟! إذ بدأ الأمر في كل الروايات التي تحدثت عن السقيفة واختيار أبي بكر صراعاً واضحاً على تسلّم الزعامة (الأمر) السياسية، القيادة والحكم، بين المتحدثين من الفريقين، وحتى الفريق الثالث الذي لم يحضر السقيفة، أعني علي ابن أبي طالب وبني هاشم بعد ذلك؛ إذ خاطب سعد بن عبادة قومه من الأنصار قائلاً: «استبدوا بهذا الأمر فإنه لكم دون الناس»[٥]. بينما احتجّ أبو بكر وهو يطالب بالإمرة لقريش: «وهم أولياؤه وعشيرته وأحقّ الناس بهذا الأمر من

---

(٤) روى ابن إسحق، عن الزهري، رواية يوصلها إلى ابن عباس، حول تفكير العباس مع علي بن أبي طالب (ﷺ) بمسألة الحكم بعد وفاة رسول الله، وذلك قبل وفاته، في أثناء مرضه الذي توفي فيه، بل في صباح اليوم الذي توفي فيه، تقول الرواية إن العباس قال لعلي: «. . . انطلق بنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن كان هذا الأمر فينا عرفناه، وإن كان في غيرنا أمرناه، فأوصى بنا الناس، قال: فقال له علي: إنّي والله لا أفعل، والله لئن منعناه لا يؤتيناه أحد بعده». انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٥٤. ونحن نشكّ في مضمون هذه الرواية، بل نضع احتمال وضعها على لسان علي والعباس لأسباب سياسية لاحقة، لأن الرواية إذا صحّت فإنها تنسف مبدأ وصية الرسول لعلي أو العباس، التي ادّعى كل من العلويين والعباسيين في ما بعد، كل على انفراد، حصولها، وبالتالي، فإن هذه الرواية تدخل ضمن الصراع السياسي الذي كان سائداً بين أطراف الجماعات السياسية في المجتمع الإسلامي في حينه.

(٥) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٨.

بعده»[٦]، ويقصد رسول الله، بل إن عمر قال محتجاً على الأنصار: «مَن ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته»[٧]، فهل هناك ما هو أكثر وضوحاً من هذا التركيز على «سلطان محمد وإمارته» في اليوم الذي مات فيه! إذ نظر القوم جميعاً إلى السلطة والحكم الذي أنشأه الرسول في المسلمين، وكل منهم رأى نفسه أهلاً ليملأ الفراغ السياسي الذي تركته وفاته. وأصرّ سعد على ما اعتبره حقه في تولي الأمر، إذ رفض رفضاً قاطعاً بيعة أبي بكر، بعد اتفاق الأغلبية عليها، وقال: «وأيمُ الله لو أن الجنّ اجتمعت لكم مع الإنس ما بايعتُكم»[٨]، وهكذا كان.

لكن أبا بكر حظي ببيعة الأغلبية، رغم معارضة سعد في السقيفة، وعلي بن أبي طالب (ﷺ) وجماعته في ما بعد، الذين بايعوا بعد تلكؤ، وخاصة علي، تختلف الروايات اختلافاً شديداً حول مدته، فبعضها يجعل بيعته في اليوم التالي إلى اليوم الثالث، وبعضها يؤجله إلى ما بعد وفاة السيدة فاطمة بعد شهرين إلى ستة أشهر، بل إلى ثمانية أشهر أحياناً[٩]. لكن في الواقع العملي في ما بعد، لم يكن لتلك المعارضة صدى، لا عند الأنصار ولا عند بني هاشم.

بعد هذا الاتفاق على بيعة أبي بكر، يذكر ابن إسحق ومصادر كثيرة البيان الذي ألقاه أبو بكر في المسجد بعد البيعة العامة التي أعقبت بيعة السقيفة، أو بيعة الخاصة قبل ذلك، وأوضح فيه رأيه في مسألة الحكم والسلطة، وموقفه من مهمته الجديدة، وكيف ينظر إليها هو نفسه، وهو ما نرى أنه يمثّل نموذجاً للتفكير الذي ساد في ذلك الوقت بشأن النظرة إلى الحكم بشكل عام وواجبات الحاكم (الذي لُقّب بعد بيعته بخليفة رسول الله) كما يُذكر دائماً. كما أوضح في البيان واجباته نحو الأمة وتطبيق القانون، وظهر لاحقاً أن هذه المبادئ التي طرحها سرعان ما غدت نظرية مثالية تناقضها حياة وتصرفات الخلفاء في ما بعد.

---

(٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٠، وابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٥٩.

(٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٢.

(٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٠؛ ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، ج ٣، قسم ٢، ص ١٤٤ ـ ١٤٥؛ أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف: الشيخان أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وولدهما**، تحقيق إحسان صدقي العمد (الكويت: مؤسسة الشراع العربي، ١٩٨٩)، ص ١٢٧، وابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج ٢، ص ١٦ ـ ١٧.

(٩) لوفاة السيدة فاطمة رضي الله عنها وبيعة علي لأبي بكر، انظر: ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ٩٦؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٨. وانظر بشكل خاص: ابن أبي الحديد، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨ ـ ١٩؛ الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٢٤٠، وابن أعثم الكوفي، **الفتوح**، ج ١، ص ١٤.

يقول أبو بكر في بيانه الأول مخاطباً سامعيه الذين شهدوا لتوّهم بيعته: «. . . فإني قد وُلِّيتُ عليكم ولستُ بخيركم، فإن أحسنتُ فأعينوني، وإن أسأتُ فقوِّموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قويٌّ عندي، حتى أُريح عليه حقّه إن شاء الله، والقويُ فيكم ضعيفٌ عندي، حتى آخذ الحق منه إن شاء الله، لا يَدَع قومٌ الجهاد في سبيل الله، إلا ضربهم الله بالذُّل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط، إلا عمّهم الله بالبلاء. أطيعوني ما أطعتُ الله ورسوله، فإذا عصيتُ اللهَ ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[١٠].

وما يهمنا في هذا البيان هو مضامينه السياسية؛ فهو في بعض فقراته إعلان لما نُطلق عليه اليوم «مبدأ سيادة القانون»، وإعلان المساواة للجميع أمام القانون، وهما من أهم سمات سلطة الدولة الشرعية. كما أوضح الخليفة (الحاكم الشرعي للدولة) التزامه هو شخصياً بالقانون أو الدستور الذي كان بالنسبة إليه «طاعة الله ورسوله»، أو صار يُعرف لاحقاً بـ «كتاب الله وسنّة رسوله»، عندما ألزم نفسه بطاعة الله ورسوله، وجعلها شرطاً لاستمرار طاعة الناس له، فإن حاد عن الالتزام بالقانون، وهو أساس شرعية طاعة الناس له، فإنه أعطى الأمة، الناس، الحق في سحب الاعتراف بشرعيته، أي كأنه أعطاهم حق خلع هذه الطاعة، وهذا هو مبدأ من أهم مبادئ سيادة القانون في أي مجتمع، عندما يلتزم صاحب السلطة به، وبعكس ذلك تصبح السلطة فاقدة لشرعيتها لدى كل الأمم التي تنضوي حقاً تحت سلطة القانون (الدستور).

وفي بداية كلامه توجه مباشرة إلى مستمعيه ليقول إنهم أصحاب الحق في مراقبة أفعاله(تصرفات الحاكم) في حالتَيْ الإحسان والإساءة، فإن أحسن فله حق العون والمساعدة منهم، وإن أساء فلهم حق التقويم والتصحيح والاعتراض، أي اعترف بما يطلق عليه اليوم حق الأمة، الشعب، في مراقبة الحاكم ومحاسبته، دون حذر أو خوف أو وجل من صاحب السلطة نفسه، لا كما حصل بعده بفترة وجيزة عندما صار أصحاب السلطة من الخلفاء والأمراء أقرب إلى القديسين الذين لا تجوز معارضتهم والاحتجاج على تصرفاتهم، بل لا يجوز النظر إلى

---

(١٠) لخطبة أبي بكر، انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٦٦١؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ٣، قسم ١، ص ١٢٩؛ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ٢ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ج ٢، ص ١٢٧؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٠، وأبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **عيون الأخبار**، تحقيق ميخائل جان دي غويه، ٢ ج (ليدن: بريل، ١٩٠٤)، ج ٢، ص ٢٣٤، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ١٢٨ ـ ١٣٠.

تصرفاتهم مهما تكن بغير السمع والطاعة، سواء أحسنوا أو أساءوا[11]، فما على الأمة إلا الشكر أو الصبر.

إذن نجح أبو بكر ومن معه في مواجهة التحدي الأول، فكان عليهم مواجهة **التحدي الثاني الأكبر**، هذا التحدي الذي تُطلق عليه الروايات الإسلامية **حركة الردة**، التي تشعر الروايات حولها لأول وهلة وكأنها ظهرت إثر سماع القبائل العربية بخبر وفاة رسول الله (ﷺ)، وكأنها ردة فعل فورية على الوفاة، رغم وجود روايات أخرى تتحدث عن ظهورها قبل ذلك، أي في أثناء حياة رسول الله، وهذا هو الأدق؛ فيذكر الطبري رواية، نقلاً عن أبي مويهبة، مولى رسول الله، أنه لما اشتكى «وثب الأسود باليمن ومسيلمة باليمامة، وجاء الخبر عنهما للنبي صلى الله عليه وسلم، ثم وثب طليحة في بلاد أسد بعدما أفاق النبي صلى الله عليه وسلم، ثم اشتكى في المحرم وجعه الذي قبضه الله تعالى فيه)[12]. والمتمعّن في مثل هذه الرواية يدرك بسرعة أن أهم رموز الردة، وهم هؤلاء الثلاثة، كانوا قد أعلنوا ردتهم، أو ما اعتبر ردتهم، بل معارضتهم لسلطة رسول الله، في حياته، وعلم بأمرهم جميعاً قبل وفاته بحوالى الشهرين على الأقل، وهم:

الأسود العنسي في صنعاء (اليمن)، حيث سيطر بسرعة كبيرة على صنعاء وما حولها وطرد ممثل رسول الله منها. ويفيد بعض الأخبار أن حركته بدأت قبل وفاة رسول الله بأربعة أشهر، وأنها انتهت إلى الفشل في أواخر أيام حياته، نتيجة تدبير عملية اغتيال ناجحة أدت إلى فشل حركته برمّتها بعد مقتله. ويذكر الطبري أن الرسول علم بمقتله، بل وأخبر أصحابه بذلك[13]. ويذكر مرة أخرى أن المسلمين في اليمن كتبوا إلى رسول الله بالخبر (وذلك في حياة النبي، فأتاه الخبر من ليلته، وقدِمت رسلنا وقد مات النبي صلى الله عليه وسلم صبيحة تلك

---

(11) انظر: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **كتاب الخراج**، تحقيق إحسان عباس، ط ٢ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٦)، ص ٨٢، يذكر حديثاً منسوباً إلى رسول الله (ﷺ) وهو يقدم نصائحه إلى الرشيد؛ ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣، «إنْ أحسن فعليكم الشكر وإن أساء فعليكم الصبر»، والكلام هنا لعبد الله بن مسعود. انظر: أبو عمر أحمد بن محمد ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، شرحه ورتب فهارسه أحمد أمين؛ أحمد الزين، وإبراهيم الأبياري، ط ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٦)، ج ١، ص ٨، «إذا كان الإمام عادلاً فله الأجر وعليك الشكر وإذا كان جائراً فعليه الوزر وعليك الصبر»، القول هنا لعبد الله بن عمر.

(12) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٤٧ و١٨٤ ـ ١٨٧.

(13) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٣٦ و٣١٨ (فحاربه النبي عليه السلام بالرسل والكتب حتى قتله الله، وعاد أمر النبي عليه السلام كما كان قبل وفاة النبي عليه السلام بليلة).

الليلة، فأجابنا أبو بكر)[١٤]، مّما يشعر بأن الرسول علم على كل حال بمقتله قبل وفاته بقليل. وتذكر رواية ابن إسحق أنه علم قبل وفاته بحركتَيْ الأسود ومسيلمة (تكلم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الكذابان مسيلمة بن حبيب في اليمامة والأسود بن كعب العنسي بصنعاء)[١٥]. ولا يتطرق ابن إسحق إلى نهاية الأسود، كما أنه لا يذكر الشخصية الثالثة، وهو طليحة بن خويلد الأسدي.

أما رواية البلاذري، فتجعل مقتل الأسود إثر اغتياله، ولكن بعد وفاة رسول الله[١٦]، ثم يذكر أن هناك روايات أخرى أعادت مقتله إلى خمسة أيام بعد ذلك، وبالتالي «جاء الفتح إلى أبي بكر بعد استخلافه بعشر ليال»[١٧]. وهذا يبدو أكثر قبولاً مّما ذكره الطبري من أن الرسول عرف بمقتله في الليلة التي قتل فيها، رغم أنه قُتل في الليلة التي توفي الرسول في صبيحتها.

أما الرمز الثاني من رموز الردة وأخطرها، فهو مسيلمة الحنفي، الذي سبقت الإشارة إليه في رواية ابن إسحق، وأفادت بأن حركته ظهرت أيضاً في حياة رسول الله، ونحن نرى أن حركته في بني حنيفة ليست ردة بالمعنى الذي أشاعته الروايات، ولكنها ظهرت كحركة معارضة لرسول الله ودعوته ودولته، كما أشارت رواية الجاحظ[١٨]، وكما يُفهم مّما ذكره ابن إسحق نفسه. وبناء على رواية ابن إسحق، فإن بني حنيفة لم يعلنوا إسلامهم حتى يُعدّوا من المرتدين، ولا عقد معهم رسول الله صلحاً ولا عهداً، ولكنه توفي دون أن يصل معهم إلى اتفاق، فيذكر ابن إسحق أن مسيلمة جاء ضمن وفد بني حنيفة وكلّم رسول الله وسأله، أي طلب منه طلبات يُفهم من سياق النص أنها طلبات سياسية رفضها رسول الله فوراً وأجابه: «لو سألتني هذا العسيب ما أعطيتكه». وهذه الرواية لا تُستهجن

---

(١٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(١٥) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٥٩٩.

(١٦) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، تحرير ميخائيل جان دو غويه (ليدن: بريل، ١٨٦٦)، ص ١٠٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(١٨) ذكر الجاحظ أن مسيلمة قام بما يمكن تسميته إعداد وتحضير نفسه لهذه الحركة، فكان قبل التنبي قد قام بـ«الطواف بالأسواق التي كانت بين دور العجم والعرب يلتقون فيها للتسوق والبياعات. . . وكان يلتمس تعلّم الحيل. . . وقد كان أحكم حيل السدنة والحُوّاء وأصحاب الزجر والخط ومذهب الكاهن والعياف والساحر وصاحب الجن الذي يزعم أن معه تابعه فخرج وكان أحكم من ذلك أموراً». ثم يتحدث عن حيله الخادعة، وهذا يعني أنه لم يسلم أصلاً لكي يعتبر من المرتدين. انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، ٧ ج (بيروت: دار الفكر؛ دار الجيل، ١٩٨٨)، ج ٤، ص ٣٦٩ ـ ٣٧٨.

صحتها، خاصة وأن توالي الأحداث دل على أن مسيلمة ادّعى إشراكه بالأمر معه، وادعى النبوة أيام حياته، وحارب أبا بكر بعد استخلافه، بل وكانت حربه، ومعه بنو حنيفة، لأبي بكر ودولته أعنف الحروب في ما أُطلق عليها «حروب الردة». وتتحدث الرواية أن علاقة بني حنيفة مع رسول الله كانت عدائية، إذ كتب إليه مسيلمة كتاباً، ذُكر في مصادر السيرة والتاريخ بما يؤدي إلى إعلان العداء تجاه رسول الله ودعوته ودولته، إذ جاء نصه كالتالي: «من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله: السلام عليك، أما بعد: فإني أشركت في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشاً قوم يعتدون»[١٩]. فكان الجواب: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب، السلام على من اتبع الهدى، أما بعد: فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين»، وذلك في آخر سنة عشر، أي قبل وفاة رسول الله بفترة وجيزة، في الوقت الذي كان فيه الأسود في اليمن قد أعلن حركته التي نجحت بسرعة كبيرة، حتى قال الطبري عنه: «وصفا له مُلك اليمن»[٢٠]. أما رواية البلاذري حول علاقة مسيلمة بالرسول، فتفيد بأنه لما جاء ضمن وفد بني حنيفة خاطبه بقوله: «إن شئت خلينا لك الأمر، وبايعناك على أنه لنا بعدك، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا ولا نعمة عين»[٢١]. وكان الرسول قبل ذلك قد كتب إلى هوذة بن علي ضمن من أرسل إليه كتبه، فكتب إلى رسول الله «يسأله أن يجعل الأمر له من بعده على أن يُسلم ويصير إليه فينصره»، فرفض بقوله: «لا ولا كرامة».

والمهم هنا، إضافةً إلى ما تعنيه هذه المراسلات من عدم إسلام بني حنيفة، هو معنى الجواب الذي أجابه رسول الله وليس رفض الطلب فقط الذي اختلف عن جوابه للعامري قبل الهجرة؛ إذ رفض الرسول هنا إعطاء بني حنيفة شيئاً من الأمر من بعده، سواء في جوابه لمسيلمة أو لهوذة بن علي، لأنه هنا كان يملك الأمر فعلاً، بينما لم يكن لديه آنذاك ما يعطيه للعامري[٢٢]. فكيف اعتبرت الروايات حركة مسيلمة وبني حنيفة ردة إذا لم يسلموا أصلاً؟ الجواب لا يكون

---

(١٩) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٦٠٠ ـ ٦٠٢؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٨٧؛ ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، ج ١، قسم ٢، ص ١٨؛ اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٣٠، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٢٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٥.

(٢١) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٢٢) كان طلب العامري في الوقت الذي كان الرسول في مكة يعرض نفسه على القبائل لتقبله وتحميه وتمنعه، بينما الآن هو صاحب الأمر والسلطة فعلاً.

هنا إلا على خلفية استمرار معارضة مسيلمة لخلافة أبي بكر، فاعتُبرت حركته ضمن حركة الردة، بل أعظمها وأخطرها فعلاً، لأن جيش مسيلمة كان أضعاف جيش أبي بكر لّما التقوا في المعركة، إذ يُروى أن جيش مسيلمة كان يتكون من أربعين ألف مقاتل[٢٣]، قُتل منهم في معركتين من معاركهم مع خالد أربعة عشر ألفاً (بعقرباء سبعة آلاف، وفي حديقة الموت سبعة آلاف)[٢٤]، حتى قال البلاذري إن حرب بني حنيفة «كانت قد نهكت المسلمين وبلغت منهم»[٢٥]، ولذلك كان فتح اليمامة سنة أحد عشر[٢٦]، آخر فتوح الردة ورمزها الأكبر، فكان الانتصار عليهم رمزاً وعنواناً للانتصار العسكري والسياسي لدولة أبي بكر على معارضيها من العرب داخل الجزيرة.

إذن، يجب النظر إلى حركة مسيلمة على خلفية سياسية لا خلفية دينية؛ إذ لا ردة لمن لم يُسلم من قبل، ولذلك قلنا أعلاه إن من الصعب الحديث عن ردة مسيلمة وبني حنيفة، بل يجب الالتفات إلى معارضة بني حنيفة، ليس لدعوة رسول الله فقط، بل معارضتهم لسلطة الدولة الجديدة التي كان رمزها الرسول أولاً، ثم جسّدها أبو بكر بعده، خصوصاً وأنهم، كما أشرنا، شكلوا القوة الأخطر عسكرياً في وجه دولة أبي بكر، فاعتبر الانتصار عليهم وسحق حركتهم في اليمامة رمز القضاء على حركة الردة، وإخضاع القبائل المعارضة وإجبارها على الدخول (فيما دخل فيه الناس)[٢٧].

أما الرمز الثالث من رموز الردة، فكان طليحة بن خويلد الأسدي، الذي قاد ردة أسد وغطفان؛ الردة التي كانت أقرب الحركات المعارضة مكاناً من

---

(٢٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨١.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٩٧ و٢٩٤. لعقرباء وحديقة الموت، انظر: شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، تحرير فرديناند وستنفلد عن مخطوطات برلين، سانت بطرسبرغ، ٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨؛ أكسفورد؛ ليبزيغ: بروكهاوس، ١٨٦٦ ـ ١٨٧٣)، ج ٢، ص ٢٣٢، وج ٤، ص ١٣٥.

(٢٥) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٩٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٩٠، انفرد البلاذري من بين أوائل المؤرخين الذين أرخوا لفتح اليمامة سنة ١٢هـ، واليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ص ١٣١. ويذكر الطبري أحداث الردة في سنة ١١هـ. انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٣٣٤. انظر أيضاً: ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، أحداث الردة كلها سنة ١١هـ.

(٢٧) أرى أن عبارة «دخل فيما دخل فيه الناس» تحمل دلالة سياسية خاصة، بمعنى الخضوع لسلطة أبي بكر، التي خضع لها الناس بعد التغلب عليهم وهزيمتهم عسكرياً، أي إخضاعهم لسلطة الدولة الإسلامية بالقوة. انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٦٦.

المدينة، وكانت محاربتهم أولاً بالرسل، يقول الطبري: «فحاربهم أبو بكر بما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، حاربهم بالرسل فرد رسلهم بأمره وأتبع الرسل رسلاً»[٢٨]، وكأنه لم ينظر إليها بجدية، وكانت كذلك بالفعل، إذ كان طليحة مع قربه أقلهم خطورة، فقد تمكن أبو بكر بحزمه من إنزال الهزيمة به عندما قاد المعركة بنفسه[٢٩]، وقضى على تمرده بعد فترة وجيزة من خلافته، وذلك بعد عودة جيش أسامة الذي عاد بعد شهرين من إرساله إلى أطراف الشام[٣٠]، فتركه أبو بكر (ﷺ) في المدينة وخرج للقائهم، فتغلب عليهم في معركة ذي القصة أولاً ثم بزاخة[٣١]، إذ هرب طليحة ثم عاد تائباً وأسلم، فعفا عنه أبو بكر، وكان له بلاء حسن في فتوحات العراق في ما بعد.

بذلك تم القضاء على الرموز الثلاثة الهامة من رموز الردة، الذين نسب إليهم جميعاً ادعاء النبوة وتلقي الوحي بزعمهم[٣٢]، ونسبت إليهم عبارات الكهانة والكهّان التي كانت معروفة عند العرب قبل الإسلام[٣٣]. ويمكن وصف حركة هؤلاء جميعاً بأنها لم تظهر ضد أبي بكر كرد فعل على وفاة الرسول، بل كانوا قد أظهروا معارضتهم للرسول دعوته وسلطته في الدرجة الأولى. فالردة، على هذا الأساس، قامت كحركة معارضة سياسية مناقضة للسلطة التي أقامها رسول الله، ومن ثم كانت مناقضة لدعوته أيضاً، ذلك أنهم جميعاً أعلنوا ادعاء النبوة، فكانوا أنبياء منافسين لنبوة رسول الله، كما كانوا منافسين له بالسلطة التي أنشأها داخل الجزيرة العربية.

ومن الطبيعي، نتيجة التطورات اللاحقة بعد وفاة الرسول، وبيعة أبي بكر،

---

(٢٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٣٦.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٧.

(٣١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٨. انظر لموقع ذي القصة وبزاخة: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ١، ص ٤٠٨. ويقول البلاذري إن أبا بكر خرج إلى القصة لتوجيه الزحوف إلى أهل الردة، انظر: البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٩٥، وأرسل إلى خالد بن الوليد أن يصمد لطليحة وهو يومئذ ببزاخة، ماء لبني أسد.

(٣٢) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ص ١٢٩.

(٣٣) للكهانة والكُهّان، انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ١، ص ١٥ ـ ١٨ (شق وسطيح الكاهنين)، ص ٢٠٤ (إخبار الكُهّان بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم). وللكهان وأخبارهم، انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ٤ ج (بيروت: دار الفكر؛ دار الجيل، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠ و٣٥٦ ـ ٣٦١، وأبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦)، مادة «كهن».

أن يبدو الأمر وكأنه موجه ضده وضد دولته، فاستمرارية هذه الحركات بعد وفاة الرسول واستخلاف أبي بكر جعلها حركات منافسة للنجاح الذي حققه الإسلام ودولته، سواء في عهد الرسول أو أيام أبي بكر من بعده.

إن حدة حركة الردة ـ المعارضة ـ جعلتها تُشكِّل خطراً يهدد دولة أبي بكر، فواجهها أبو بكر بحزم وشدة وثبات لافت مكّنه من تشتيت شملها تباعاً خلال فترة لا تزيد على العام. ونشير إلى أن من حُسن حظ المسلمين أنها لم تشكل وحدة في ما بينها، رغم عدائها لأبي بكر وسلطته، وذلك نتيجة قصر النظر وعدم استيعاب قادتها جميعاً فكرة الدولة والقوة التي أنشأها رسول الله. ورأى أبو بكر مهمته الأساسية في الحفاظ على ما أنجزه الرسول قبله، في حين إن قادة الردة لم يكونوا أكثر من زعماء قبائل، لكل منهم طموحه الشخصي في المعارضة التي لم تصل بهم إلى تشكيل حركة واحدة لعدم قدرتهم على استيعاب المتغيرات التي استجدت في الجزيرة نتيجة نشاط رسول الله في مواجهتهم الدولة الواحدة التي سعى أبو بكر إلى الحفاظ عليها وتثبيت أركانها.

أما سبب اعتبار حركة مسيلمة هي الأخطر، فيعود إلى أن خطر كل من الأسود وطليحة سرعان ما زال بمقتل الأول وهزيمة الثاني في معركة بُزاخة، بعد فترة وجيزة من تولي أبي بكر الخلافة، فلم يعد هناك من خطر حقيقي سوى خطر أهل اليمامة الذين أعد لهم أبو بكر ما استطاع من قوة، ونجح في مواجهتهم وإخماد حركتهم، فاضطر الجميع إلى الدخول (فيما دخل فيه الناس).

وفي الحديث عن الردة، نرى ضرورة الإشارة إلى بعض الملاحظات، منها: أن بعض الروايات قد بالغت كثيراً عند عرضها لمشكلة الردة، عندما أوحت وكأنها شملت أنحاء الجزيرة العربية كافة، بل عرب الجزيرة كلهم حتى وصفت أهل مكة بأنهم همّوا أن يرتدّوا[٣٤]، وكأن الإسلام الذي جاء به محمد (ﷺ) والدولة التي أقامها قد انهارا بوفاته! ولكن المتمعن يلاحظ عملياً أن أهل حواضر الحجاز الأشهر، المدينة ومكة والطائف، ثبتوا على الإسلام وموالاة أبي بكر. كما ثبتت قبائل كثيرة من الحجاز واليمن على إسلامها، مثل: «أسلم، وغفار، وجهينة، ومزينة، وأشجع، وكعب بن عمرو بن خزاعة، وثقيف، وهذيل، والديل، وكنانة، وأهل السراة، وبجيلة، وخثعم، وطي، ومن قارب تهامة من

---

(٣٤) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٦٥ ـ ٦٦٦، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٢٤٢.

هوازن، وجشم، وسعد بن بكر، وعبد القيس، وتجيب، وهمدان، والأبناء»[٣٥]. وأغلب هذه القبائل حجازية تسكن ما بين مكة والمدينة أو في أطراف الطائف وجنوبي الحجاز، وهي وثيقة الصلة بكل من مكة والطائف، وكذا بعض القبائل حول المدينة، كأسلم التي كانت وثيقة الصلة بالمدينة، والتي جاءت بوفد كبير إلى أبي بكر تبايعه بعد اختياره وبيعته في السقيفة، فيذكر الطبري رواية تصل إلى أبي بكر بن محمد الخزاعي «أن أسلم أقبلت بجماعتها حتى تضايق بهم السكك، فبايعوا أبا بكر، فكان عمر يقول: ما هو إلا أن رأيتُ أسلم فأيقنتُ بالنصر»[٣٦]، إضافة إلى قبيلة عبد القيس التي كانت تسكن البحرين، وبعض قبائل اليمن الكبرى، كتجيب وهمدان وبجيلة وخثعم والأبناء.

ونود أن نشير إلى ملاحظة نرى أنها تحمل معنىً سياسياً هاماً، وهي أننا لم نسمع عن أي نقض لأي من أهل المناطق التي كانت قد صالحت الرسول من قبل، سواء في الحجاز أو نجران أو غيرهما من المناطق، وهي كثيرة[٣٧]، ولم يكن لهم أي دور سلبي في الحركة التي واجهت سلطة أبي بكر، ويجمع بينهم أنهم كانوا ممن بقي على دينه ولم يُسلم أصلاً.

ومن خلال استعراض الألوية التي عقدها أبو بكر للأمراء الذين وجّههم لقتال من ارتد من القبائل، نستطيع التعرف إلى حجم الحركة الفعلي؛ إذ أرسل أبو بكر الأمراء والقادة إلى: طليحة وبني أسد، ومالك بن نويرة، وإلى مسيلمة وبني حنيفة، وإلى جنود العنسي وقيس بن مكشوح المرادي، ومن أعانه من أهل اليمن، وإلى كندة وحضرموت، وإلى الحمقتين من مشارف الشام؟! وإلى جماع قضاعة ووديعة والحارث، وإلى أهل دبا وإلى مهرة، وإلى بني سليم ومن معهم من هوازن وإلى تهامة اليمن وإلى البحرين[٣٨]، أي إلى أحد عشر موقعاً وجماعة.

---

(٣٥) انظر: صالح أحمد العلي، **الدولة في عهد الرسول**، ٢ ج (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٤٤٥، والطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٢٧.

(٣٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٢.

(٣٧) للمناطق التي صالحت رسول الله، انظر ما ذكرناه سابقاً عند الحديث عن كتبه إلى من صالحهم.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٣ و٢٤٩، وابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ١٠١ - ١١٧، حيث يذكر تسع مجموعات فقط، هي: «عُمان والنُّجير وحضرموت واليمن والبحرين وطليحة الأسدي وبني سليم وتميم واليمامة». وذكر ياقوت الحموي، في **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٣٠٥، الحمقتان، أنهما من مشارف الشام دون أي تحديد لمكانهما، بينما أورد البكري (توفي ٤٨٧هـ) في كتابه ربما المكان نفسه تحت اسم الحمضتان، والتشابه بين اللفظتين والمواقع يجعلنا نظن أن ما ورد هنا قد يكون من تصحيف النُساخ. انظر: أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، عارضه بمخطوطات القاهرة وحققه وضبطه مصطفى السقا، ٤ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٧)، ج ١ - ٢، ص ٤٦٩.

ومن يتصفح أسماء القبائل التي قاتلها هؤلاء الأمراء، كما أورد الطبري في أحداث سنة إحدى عشرة بشكل عام، تظهر له أسماء القبائل التالية: أسد، وغطفان، وهوازن، وسليم، وعامر، وتميم، وبنو حنيفة، وأهل البحرين، وعمان، ومهرة، وبعض اليمن، وكندة، وحضرموت وعك[٣٩]. وكل هذا يعني أن أحداث الردة كانت في بعض أنحاء الجزيرة دون بعض، كما لم تكن حدتها أو قوتها متساوية، بل ربما برز البعض دون الأكثرية، ونسمع عن ثلاث معارك كبرى في اليمامة، وبزاخة، وحصن النُّجير لدى كندة، وهذا دليل ضعف قوة المعارضين الآخرين.

وبغض النظر عن خلفيات الجماعات التي أعلنت معارضتها أو رِدّتها، فإن أمراً واحداً جمع بينها، ألا وهو عدم اعترافها بالسلطة الجديدة لأبي بكر، بل وحملها السلاح في وجهها، كما حاول بعضها قبل ذلك منافسة رسول الله على السلطة التي أقامها والدعوة التي جاء بها[٤٠]. أما في ما يتعلق بموقفها من أبي بكر، فيبدو من كثير من الإشارات أنها رأت الاعتراف به رمزاً لخضوعها له، وهي، أو بعضها، كانت قد اعترفت، بسلطة رسول الله، لكن اعترافها يمكن فهمه بوضوح أنه كان خضوعاً شخصياً له، فإذا ما مات فقد انتهى هذا الاعتراف. فهي لم تؤمن بالدعوة، ولم تستوعب التغيير الذي سعى إليه وحققه، فتحركت أولاً ضده ثم استمرت حركتها بشكل أقوى بعده ضد أبي بكر، فبدا الأمر في كثير من الروايات وكأنه كان موجهاً ضد أبي بكر، وهو أوسع من ذلك بكثير، وبعضه كان أسبق لخلافته. لكن هذه المعارضة الآن بدت أكثر شدة ضد السلطة التي صار رمزها أبو بكر، وهو الأمر الذي لم تعتد عليه أغلبية القبائل في الجزيرة، إن لم تكن كلها، وخصوصاً القبائل البدوية، حتى قال قائلهم مُعبراً عن هذه النظرة الضيقة للولاء الذي قدّموه لرسول الله شخصياً، وبالتالي عدم الاعتراف بالاستمرارية بعده، التي تجسّدت بخلافة أبي بكر له، فقال شاعرهم[٤١]:

أطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لعباد الله ما لأبي بكر

(٣٩) انظر أحداث سنة ١١هـ في: الطبري، المصدر نفسه، ج ٣ بشكل عام.

(٤٠) جاء على لسان عيينة بن حصن قوله في تأييد طليحة: «والله لأن نتبع نبياً من الحليفين أحب إلينا من أن نتّبع نبياً من قريش وقد مات محمد وبقي طلحة». انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٥٧. وقال عمير بن طليحة النميري مُعلقاً على ادعاء مسيلمة النبوة: «إن كذاب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر» (ج ٣، ص ٢٨٦).

(٤١) هو عبد الله الليثي كما يذكر الطبري، ونسبهما صاحب الأغاني إلى الحطيئة، انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٧، وج ٣، ص ٢٤٥ و٢٤٧.

أيـورثـهـا بـكـراً إذا مـات بـعـده وتلك لَعمرُ الله قاصمة الظهر[٤٢]

ويمكن أن يُفهم رد فعل أبي بكر أنه نظر إلى هذه المعارضة العسكرية والسياسية من منظور أصحابها أيضاً، أي وجوب اعترافهم بالسلطة التي صار هو صاحبها، وإعادتهم إلى حظيرة الطاعة بالقوة. ومن هنا كانت مواجهته لها بالغة العزم والقوة، حتى تمكّن فعلاً من القضاء عليها خلال أقل من عام (إن الفتوح في أهل الردة كلها كانت لخالد بن الوليد وغيره في سنة إحدى عشرة)[٤٣]. وإذا صدق هذا القول، فإن أبا بكر تمكّن فعلاً من إخماد الردة وإعادة الوحدة الحقيقية إلى الجزيرة العربية، وأخضع جميع معارضيه بالقوة العسكرية لسلطة دولته خلال عشرة أشهر بعد وفاة رسول الله، وربما أقل من ذلك؛ أعادها على أسس أكثر متانة ممّا كانت عليه، إذ هو لم يصالح أحداً بل حاربهم حتى أخضعهم جميعاً، وعلى رأسهم أقواهم (وحشرت بنو حنيفة إلى البيعة والبراءة ممّا كانوا عليه إلى خالد)[٤٤]، إذ كان الأمر العام الذي أصدره أبو بكر إلى أمرائه عندما بعث بهم لقتال هؤلاء يقول: «ومن أبى أمرتُ أن يقاتله على ذلك، ثم لا يُبقي على أحد منهم قدر عليه، وأن يحرّقهم بالنار ويقتلهم كل قتلة، وأن يسبي النساء والذراري ولا يقبل من أحد إلا الإسلام»[٤٥]. أو الحرب المجلّية أو الخطة المخزية، كما ذكر ابن الأثير، الذي نقل عن عبد الله بن مسعود قوله إن أبا بكر ما رضي من المرتدين «إلا بالخطة المخزية أو الحرب المُجلية، فأما الخطة المخزية، فأن يقروا بأن من قتل منهم في النار ومن قتل منا بالجنة، وأن يدوا قتلانا ونغنم ما أخذنا منهم، وأن ما أخذوا منا مردود علينا، وأما الحرب المُجلية فأن يُخرجوا من ديارهم»[٤٦]. وهذا يمثّل الخضوع التام لأبي بكر وسلطته ولا شيء سواه.

ورأى أبو بكر رمزاً آخر من رموز الخضوع له، ألا وهو عودة، أو استئناف، أداء الزكاة من القبائل التي منعتها، واعتبر ذلك رمزاً للعودة إلى الإسلام والاعتراف بسلطته؛ إذ إن أداء الزكاة هو المؤشر المادي الوحيد لاعتناق الإسلام والاعتراف بسلطة الدولة التي تجمعها عن طريق عمال الصدقة، لذا كانت مقولته

(٤٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٦.

(٤٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣١٤. يشير البلاذري إلى أن نهاية الردة كانت في سنة ١٢هـ، انظر: البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٩٠.

(٤٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٩٩.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.

(٤٦) عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ١٣ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٥)، ص ٣٤٢.

المشهورة المعبّرة عن العودة إلى الدولة والإسلام معاً، إلى ما كان عليه الحال أيام الرسول: «لو منعوني عِقالاً مّما كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتُهم عليه»[٤٧]، وهذه المقولة صحيحة وفي مكانها تماماً؛ إذ إن منع الزكاة اعتُبر رمزاً لسحب الاعتراف بأبي بكر، وهو يريد أن يستعيد الوضع كما كان أيام رسول الله.

أخيراً، نقول إن سرعة القضاء على جماعات الردة من خلال بعض المواجهات العسكرية يشعر بحزم وقوة مواجهتها، لكنه ينبئ في الوقت نفسه بضعف تنظيمها وافتقارها إلى القاعدة الأخلاقية التي لم تتمكن من الوقوف أمام قوة تنظيم وتدفق معنويات الجانب الذي خدم قرار أبي بكر الحازم؛ إذ لم يتمكن الصراع القبلي من الوقوف أمام فكرة الدولة والعقيدة التي بُنيت عليها قوة أبي بكر، لأن حركة الردة غالباً عبّرت عن طموحات شخصية ضيقة لزعماء القبائل ولم يجمع بينها جامع من فكر أو عقيدة بديلة، رغم حركة ادعاء النبوة، التي نسبت إلى أشهر قادتها.

وبالفعل، نرى الدولة بقيادة أبي بكر تحقق بعد هذا النجاح السريع والحاسم نجاحاً آخر بإعادة ضم هذه القبائل إليها وربطها بمصيرها، وهو ما جعلها تعود للانتماء إلى هذه الدولة، وتقاتل بكل تفانٍ وإخلاص أثبته نجاح الفتوحات العسكرية التي كان وقودها أبناء هذه القبائل التي انطلقت فور القضاء على حركة اليمامة مباشرة تحت قيادة الأشخاص أنفسهم من الطرفين أحياناً، سواء من ناحية المسلمين مثل خالد وعمرو بن العاص وسواهما، أو من ناحية من كانوا قد ارتدوا كطليحة بن خويلد والأشعث بن قيس وقيس بن مكشوح المرادي وعمرو بن معدي كرب[٤٨]، على سبيل المثال.

---

(٤٧) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٤٤؛ ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ١٠١، واليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٣١. والعقال: هو الحبل الذي يُعقل به، كان يُدفع مع الصدقة، كما يعني صدقة عام. والأول هنا أرجح. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٤، ص ٤٦٤، مادة «عقل».

(٤٨) لمشاركة هؤلاء في الفتوحات، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٠، ٢٧، ١١٥ و١٢٧ ـ ١٢٨، وخاصة طليحة الذي أرسل طليعة ليأتي للمسلمين بالخبر أيام نهاوند، فأوغل حتى تأخرت عودته، فظنّ به الناس الظنون (وقالوا: ارتد ثانية)، فلما عاد كبّر الناس، فاستنكر تكبيرهم، فقالوا له ما ظنوه به فأجابهم: «والله لو لم يكن دين إلا العربية ما كنتُ لأجزر العجم الطماطم هذه العرب العاربة»، يقصد أنه لن يسلم العرب للعجم حميّة للعروبة ولو لم يكن مسلماً. بالنسبة إلى الأشعث: انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٨٧، ٤٩٦ و٥٣٩. ولدوره في القادسية (ص ٥٦٠ و٥٦٣)؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٠٢ و٢٥٧ (وولي الأشعث لعلي أرمينيا وأذربيجان)، ص ٢٠٥، ٣٢٦ ـ ٣٢٨ و٣٠٥، وابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، ج ٥، ص ٣٨٤، يقول عن عمرو بن معدي كرب: «ارتد ثم رجع إلى الإسلام وهاجر إلى العراق وشهد فتح القادسية وغيرها وأبلى بلاءً حسناً».

بعد النجاح في تثبيت أركان الدولة الفتية ببسط سيطرتها على كامل أجزاء الجزيرة العربية على يدي أبي بكر وقادته، نرى أبا بكر يتّجه، ومن بعده عمر ابن الخطاب، نحو مهمة جديدة تبدو مغامرة كبرى لدارس تاريخ العرب وتاريخ المنطقة في ذلك الوقت (العقد الثاني من القرن الأول الهجري/العقد الرابع من القرن السابع للميلاد). هذه المهمة المغامرة هي توجيه قوة وحماسة وجهد الدولة وأبناء القبائل العربية إلى أطراف الجزيرة العربية الشمالية، العراق والشام، في وقت متقارب وبأعداد متواضعة في البداية، إذا ما قيست بالمهمة التي أوكلت إليها، وهي مناوشة جيوش الفرس في العراق، والروم في الشام أولاً، ثم الدخول معها في معارك حسمت مصير المنطقة منذ ذلك الوقت لصالح الدولة العربية الجديدة، التي حملت معها دعوتها وفكرها ولغتها إلى حيث وصل جندها.

ونجحت المهمة المغامرة بسرعة مذهلة في تغيير أوضاع هذه المنطقة، إذ طردت منها جيوش الفرس والروم، فالتحقت المنطقة وأهلها بالدولة العربية، بل وصارت الشام والعراق مركز دولة وحضارة وثقافة العرب المسلمين منذ ذلك التاريخ، أي منذ الانتصار الذي تحقق في اليرموك والقادسية. كما نجحت في إخضاع مِصر بعد عشر سنين فقط من وفاة رسول الله، فصارت الشام والعراق ومِصر تُشكّل مركز ثقل ما يُعرف اليوم بالوطن العربي منذ الفتح وحتى الآن.

ولن يتطرّق حديثنا هنا إلى مسيرة الفتوحات العربية الإسلامية؛ إذ هي بحاجة إلى دراسة غير هذه الدراسة[٤٩] التي تركز على نشوء وتطور الدولة العربية الإسلامية منذ البداية.

ثانياً: بناء الأمصار الجديدة في البلاد المفتوحة

الغاية من حديثنا عن الأمصار هنا إنما هي الربط بين التمصير وإشراف الدولة الرسمي عليه، لتدلل بذلك على وجود السلطة التي أشرفت ونظّمت العملية بكاملها؛ هذه السلطة التي تمثّلت في ذلك الوقت في عمر بن الخطاب، الذي تشعر الروايات أنه كان على علم بكل خطوة من خطوات التمصير.

(٤٩) لقد أسهبت المصادر التاريخية العربية، وخاصة الطبري في تاريخه الموسع، في الحديث عن مسيرة الفتوحات. وبالنسبة إلى الدراسات الحديثة، انظر: شكري فيصل، **حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول: دراسة تمهيدية لنشأة المجتمعات الإسلامية** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٢)، و Fred McGray Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981).

لذلك، فإن تتبع الأصول المعمارية وتطور البناء الفني لا يدخل ضمن اهتمامات هذه الدراسة(٥٠).

ونرى ضرورة النظر إلى بناء الأمصار الجديدة باهتمام بالغ، على اعتبار أنها تُعبّر عن أعظم عملية استقرار وتحضُّر للقبائل العربية البدوية بإشراف الدولة الرسمي، وعن رغبة محضة من أبناء هذه القبائل للتحضر والاستقرار. لذا، فإن النظر إليها على أنها معسكرات للجند فقط، لغايات عسكرية ودفاعية كما تبدو لأول وهلة، يعتبر بخساً لأهمية هذه الخطوة الهامة في تاريخ المجتمع العربي حتى ذلك الوقت. ونحن ننظر إليها باعتبارها الأساس الذي قامت عليه حضارة وثقافة جديدة في الشرق؛ إذ كانت الأمصار أعمدة الحضارة والثقافة العربية الناشئة بعد فترة ليست طويلة من بنائها. صحيح أن هذه الأمصار قامت كمعسكرات للجند وعيالهم بالأصل، لكنها سرعان ما أصبحت أبعد أثراً بكثير من اعتبارها معسكرات، بعد أن استقطبت عناصر القبائل العربية من عموم أجزاء الجزيرة العربية، التي استقرت في مكان واحد جنباً إلى جنب وتحت سلطة وقيادة سلّم الجميع أمره لها. وهذا الذي أطلقنا عليه أكبر عملية استقرار حقيقية بتنظيم وإشراف ومتابعة حكومة ودولة، لم تجد لها المنطقة مثيلاً من قبل وربما من بعد أيضاً، فتحول البدو إلى سكان مدن مستقرة في مناطق حضرية تمارس نشاطات اقتصادية حضرية متعددة، ودون المرور بمراحل انتقالية طويلة.

يبدو من الروايات التاريخية أن القرار النهائي بتمصير كل من الكوفة والبصرة لم يكن قراراً عفوياً، بل اتُّخذ رسمياً من قيادة الدولة الإسلامية إثر نجاح الفتوحات

---

(٥٠) لتمصير البصرة والكوفة وتطوراتهما الأولى، انظر: صالح أحمد العلي: **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، و**خطط البصرة ومنطقتها: دراسة في أحوالها العمرانية والمالية في العهود الإسلامية الأولى** (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٦)، وهشام جعيط، **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣). انظر أيضاً بشكل خاص: البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٥ ـ ٢٨٩ و٣٤٦ ـ ٣٧٢، (للكوفة والبصرة)، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٥٩٠ ـ ٥٩٧، ج ٤، ص ٤٠ ـ ٤٩؛ أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، تحقيق شارلز كتلر توري، سلسلة الدراسات الشرقية، جامعة يال؛ ٣ (ليدن: مطبعة بريل، [١٩٢٢])، (للفسطاط والقيروان)، ص ٩١ ـ ١٢٨، ١٩٤ ـ ١٩٧؛ انظر أيضاً: Ch. Pellat, «Al-Basra,» in: *Encyclopedia of Islam*, by a number of leading orientalists; edited by an editorial commitee consisting of H.A.R. Gibb [et al.], 11 vols. (Leiden: Brill, 1960-2006), vol. 1, pp. 1085-1086; Hichem Djait, «Al-Kufa,» *Encyclopedia of Islam*, vol. 5, p. 345-347; J. Jomier, «Al-Fustat,» *Encyclopedia of Islam*, vol. 3 (1965), pp. 957-959, and M. Talbi, «Al-Kayrawan,» *Encyclopedia of Islam*, vol. 4 (1978), pp. 825-857.

الأولى في العراق، للهدف نفسه، وفي الظروف والأسباب نفسها التي دفعت إلى اختيار المكان، ولإسكان سكان من النوعية ذاتها، أي المقاتلين أو الجند وعيالهم، الذين كانوا في أغلبيتهم العظمى من القبائل العربية البدوية أو شبه البدوية، وإن كان قادتهم غالباً من أهل المراكز الحضرية (مكة، المدينة والطائف)، دون نفي وجود قادة من الدرجة الثانية أو الثالثة من أبناء القبائل خارج هذه المراكز.

وقد جاء قرار التمصير بُعيد نجاح عمليات الفتح العسكرية(٥١)، ولم يكن قراراً عشوائياً أو من قبيل المصادفة، بل كان قراراً رسمياً ذا هدف، اتخذته السلطة العليا في الدولة، ونفذه على الأرض قادة الحملات العسكرية في العراق، أعني من تولّى إدارة الأمصار الجديدة، أي سعد بن أبي وقاص (الكوفة) وقبله عتبة بن غزوان (البصرة)، اللذين كُلِّفا باختيار المكان ضمن مواصفات حددها رأس الدولة عمر بن الخطاب. وقد قاما باتخاذ إجراءات بدايات التمصير لكلا المِصرين، إلا أن عتبة بن غزوان لم يشهد الإشراف على التمصير النهائي للبصرة لأنه كان قد توفي قبل ذلك(٥٢)، فأكمل المهمة من جاء بعده.

ويلاحظ من البداية أن الكوفة كانت المدينة الأكبر والأكثر سكاناً، وقد أقيمت للجند الذين انتصروا في القادسية وفتحوا المدائن عاصمة الدولة الساسانية بعد ذلك؛ إذ كان العدد الذي خططت على أساسه حوالى عشرين ألفاً(٥٣)، بينما كان عدد سكان البصرة عند اختيار الموقع لا يزيدون على الألف(٥٤)، ولكن سرعان ما تزايد عدد سكانها حتى فاق عدد سكان الكوفة، لاسيما في أيام زياد بكثير (٤٥ ـ ٥٣هـ)، فيخبرنا البلاذري أن عدد جند البصرة آنذاك بلغ ثمانين ألفاً(٥٥)، وعدد عيالهم مئة وعشرين ألف عَيْلَة، بينما كان عدد جند الكوفة في الفترة نفسها ستين ألفاً، وعدد عيالهم ثمانين ألفاً. وتشمل هذه الأعداد فقط عدد الجند الذين فرض لهم ولعيالهم العطاء، أي أهل الديوان، ولا يعني جميع سكان

---

(٥١) من المعروف أن الوجود العربي الرسمي (الدولة العربية الإسلامية وجندها) في العراق، بدأ في سنة ١٢ ـ ١٣هـ، مع نشاطات خالد بن الوليد في الحيرة وما حولها، ونشاطات عتبة بن غزوان في منطقة البصرة (الأُبلّة) في سنة ١٤هـ.

(٥٢) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٣٥٠؛ ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، قسم ١، ج ٣، ص ٦٩. يُذكر أنه مات سنة ١٧هـ، والطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٩٥ ـ ٥٩٧.

(٥٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٠ ـ ٣٤٦، والعلي، **خطط البصرة ومنطقتها: دراسة في أحوالها العمرانية والمالية في العهود الإسلامية الأولى**، ص ٤٢.

(٥٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

المِصرين بالضرورة، ولكنه بالنسبة إلينا مؤشر على ازدياد عدد سكان البصرة بعد حوالى ربع قرن فقط على إنشائها.

ولم تقرر الدولة اختيار المكان فحسب، بل قررت أيضاً تنظيم البناء وتوزيع الخطط على القبائل والأفراد والهيكلة الداخلية للمدينتين، وبناء المباني العامة فيهما، كالمسجد ودار الإمارة وتحديد مكان السوق ودار الرزق والسجن والديوان. وقد ذكر لنا الطبري رواية حول تنظيم المدينتين أيام عمر بن الخطاب، وهي تربط ربطاً، أعتقد أنه صحيح، بين تخطيط البصرة والكوفة، مّما يشعر بأن الأمر كان يسير وفق خطة رسمية من قِبَل الدولة، وليس مجموعة قبائل سيطرت على مساحة من الأرض، بل كان هناك سلطة وإدارة وحكومة كانت وراء كل خطوات التمصير، قالوا: «ولما نزل أهل الكوفة الكوفة، واستقرت بأهل البصرة الدار وعرف القوم أنفسهم... ثم إن أهل الكوفة استأذنوا في بنيان القصب واستأذن فيه أهل البصرة... فابتنى أهل المِصرين بالقصب، ثم إن الحريق وقع بالكوفة والبصرة، وكان أشدهما حريقاً الكوفة... فبعث سعد منهم نفراً إلى عمر يستأذنونه في البناء باللِّبن، فقدموا عليه بالخبر عن الحريق وما بلغ منهم، وكانوا لا يدعون شيئاً ولا يأتونه إلا وآمروه فيه، فقال: افعلوا... والزموا السنة تلزمكم الدولة. فرجع القوم إلى الكوفة بذلك. وكتب عمر إلى عتبة وأهل البصرة بمثل ذلك. وعلى تنزيل أهل الكوفة أبو الهياج بن مالك، وعلى تنزيل أهل البصرة عاصم بن الدلف أبو الجرباء»[٥٦].

ويفترض أن هذا حصل بعد سنة ١٧هـ، السنة التي اختُطّت فيها الكوفة، مع أن البصرة كانت قد مِصرت ابتداءً قبل ذلك، ولكنها خططت التخطيط النهائي مع الكوفة، ولذلك نرى أن ورود اسم عتبة هنا غير دقيق لأنه، كما سبق وأشرنا، كان قد توفي في سنة ١٦هـ، هذا إذا صحّ الربط بين المِصرين، في ما يتعلق بالإذن في البناء باللِّبن الذي يجب أن يُعبِّر عن مرحلة لاحقة لاختيار مواقع المِصرين كليهما، أي بعد سنة ١٧هـ. وكان اختيار المكان الذي أقيمت عليه المدينتان بإشراف ومتابعة عليا من عمر بن الخطاب في المراحل كافة؛ ففي البصرة، التي كانت بداياتها أسبق من الكوفة، يذكر البلاذري أن عتبة أول ما نزل المكان بعث إلى عمر يعلمه بذلك، فـ «كتب إليه أن اجمع أصحابك في موضع واحد وليكن قريباً من الماء والمرعى واكتب إليَّ بصفته... فكتب إليه... فلما

---

(٥٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٣ ـ ٤٤.

قرأ الكتاب قال: هذه أرض نضرة قريبة من المشارب والمرعى والمُحتطَب، وكتب إليه أن أنزِلها الناس فأنزلَهُم إياها، فبنوا مساكن بالقصب»[٥٧]. وتولى عتبة بناء ما يمكن أن نُسمّيه بعض المباني العامة (وبنى عتبة مسجداً من قصب وذلك سنة ١٤هـ. . . ودار الإمارة دون المسجد في الرحبة وفيها السجن والديوان)[٥٨]، أي إنه بنى في الرحبة السجن، وهو من رموز سلطة الدولة. والديوان الذي نفترض أن بناءه حصل بعد ذلك، لأن الديوان لم يكن قد استُحدث بعد في هذا الوقت، وإنما استُحدث غالباً بعد سنة ٢٠هـ، كما سنرى. ومعنى الرواية هنا في المكان الذي صار فيه الديوان، أي بعد التمصير النهائي للبصرة، الذي لم يشهده عتبة (ثم إن الناس اختطّوا وبنوا المنازل وبنى أبو موسى (الذي تولى البصرة سنة ١٦هـ بعد وفاة عتبة) المسجد ودار الإمارة بلبن وطين وسقّفها بالعشب وزاد في المسجد)[٥٩]. والحديث هنا يتناول مرحلتين، **الأولى** اختيار الموقع واتخاذ المكان للإقامة، **والثانية** تتحدث عن التخطيط والتمصير للمدينة. أما الزيادة التي زادها أبو موسى الأشعري بالمسجد، فقد استدعتها ظروف تزايد الهجرة التي شهدتها البصرة، لأن المسجد لا بد وأن يتّسع للناس، وخاصة يوم الجمعة، وكلما زاد عدد السكان استدعى ذلك زيادة في مساحة المسجد. وينسب ابن قتيبة إلى أبي موسى اختطاط البصرة سنة ١٧هـ[٦٠].

وكالبصرة، كان حال الكوفة من حيث الإشراف الحكومي المباشر على اختيار الموقع والتمصير؛ إذ كتب عمر لسعد بن أبي وقاص بعد القادسية وفتح المدائن أن «يتخذ للمسلمين دار هجرة»، أي مكان استقرار دائم للجند وعائلاتهم، وطناً جديداً من الناحية العملية، فتحول إلى الكوفة فاختطّها، «وأقطع الناس المنازل، وأنزل القبائل منازلها، وبنى مسجدها، وذلك سنة سبع عشرة»[٦١]، وتولى الاختطاط للناس، أي التنفيذ الرسمي لتوزيع الخطط للقبائل، أبو الهياج الأسدي عمرو بن مالك بن جنادة[٦٢]. وأشرف سعد نفسه على بناء

---

(٥٧) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

(٥٩) لاستعمال أبي موسى أو المغيرة بعد وفاة عتبة، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٩٧، وج ٤، ص ٥٠ و٦٩.

(٦٠) ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج ١، ص ٢١٧.

(٦١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٨؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢٧٥، والطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤١ وما بعدها.

(٦٢) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

مسجدها ودار إمارتها وتوزيع الخطط (أقطع الناس المنازل وأنزل القبائل منازلها)[٦٣]، وهذا يؤكد أن المدينة اتُخذت من البداية دار هجرة، وهو ما يعني أن الأمصار بُنيت لتكون مكان إقامة دائماً لأبناء القبائل العربية المهاجرة من الجزيرة إلى المناطق المفتوحة لتقيم في الأمصار الجديدة. ولم يكن هؤلاء الجند فقط لنقول إن الأمصار كانت معسكرات لهم، بل كانوا عامة أبناء القبائل، الرجال والنساء والأطفال والشيوخ، أي إن الأمصار لم تكن سكناً مؤقتاً أو معسكراً لإقامة الجند أيام خدمتهم العسكرية، بل كانت دار هجرة.

أما الإشراف على التنظيم الداخلي في الأمصار، فنراه يتبين من رواية للطبري بإسناد جمعي، وهو يتحدث عن تنظيم الكوفة الداخلي والإشراف الرسمي عليه: «قالوا: لما أجمعوا على أن يضعوا بنيان الكوفة أرسل سعد إلى أبي الهياج، فأخبره بكتاب عمر في الطرق، أنه أمر بالمناهج أربعين ذراعاً وما يليها ثلاثين ذراعاً وما بين ذلك عشرين، وبالأزقة سبع أذرع ليس دون ذلك شيء. وفي القطائع ستين ذراعاً. . . فاجتمع أهل الرأي للتقدير، حتى إذا أقاموا على شيء قسّم أبو الهيجاء عليه. فأول شيء خُطّ بالكوفة وبُني حين عزموا على البناء المسجد. . . فاختطوه. . . وبنوا لسعد داراً بحياله بينهما طريق منقب مائتي ذراع وجعل فيها بيوت الأموال»[٦٤].

ووجّهت الدولة عنايتها إلى تنظيم القبائل بعد تنظيم الخطط وهيكلة المدينة، وذلك لضبط الإشراف على القبائل الساكنة داخل البصرة والكوفة؛ إذ قررت تقسيم قبائل الكوفة إلى ما عُرف بالأعشار، أي تقسيم سكان الكوفة من القبائل إلى عشر مجموعات قبلية، ثم بعد ذلك إلى سبع مجموعات قبلية، وانتهى تنظيمها إلى أربع مجموعات، وهو الذي استقر عليه الحال بعد ذلك، وهو ما عُرف أولاً بالأعشار ثم الأسباع ثم الأرباع في أيام زياد (٤٥ ـ ٥٣هـ)، أي إن الدولة جعلت أهل الكوفة أول الأمر عشر مجموعات قبلية ثم جعلتها سبعاً، إلى أن استقر الأمر على أربع. والغاية هنا هي زيادة قدرة الدولة على ضبط تصرفات القبائل في المدينة. أما البصرة، فقد قُسّمت إلى أخماس منذ أيام زياد، واستمرت على ذلك، أي جعلتها خمس مجموعات قبلية[٦٥].

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(٦٤) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٦٥) ليس من أهداف الدراسة الدخول في تفاصيل هذه التنظيمات الداخلية للقبائل في الكوفة والبصرة، ولكن يبدو أن مسألة ضبط الكوفة ومجموعاتها القبلية المثيرة للقلاقل، هي التي أدت إلى حصرها في =

أما المِصر الثالث الذي بُني في هذه الفترة، فهو الفسطاط، المدينة التي بُنيت في مِصر، وكان بناؤها النتيجة المباشرة لفتح مِصر على يد عمرو بن العاص سنة ١٩ ـ ٢١هـ، وبعد فتح الإسكندرية، الذي تم بعد عقد معاهدة الإسكندرية بين العرب والبيزنطيين، ودخل العرب على إثرها مدينة الإسكندرية في شوال ٢١ هـ/ أيلول(سبتمبر) ٦٤٢م(٦٦). ونجد أن ظروف بنائها واختيار موقعها وإسكان القبائل فيها شبيهة تماماً بظروف سابقتيها الكوفة والبصرة؛ فبعد استقرار فتح مِصر ودخول الجيش الفاتح مدينة الإسكندرية، بعد جلاء القوات البيزنطية عنها، تنفيذاً لبنود ما اتُّفق عليه، في ١٨ شوال ٢١ هـ/ ١٧ أيلول (سبتمبر) ٦٤٢م، أراد عمرو بن العاص، فاتح مِصر، الإقامة في المدينة الساحلية الحصينة مع جنده، كما فعل سعد بن أبي وقاص من قبل عندما أراد سُكنى المدائن. إلا أن رأي الخليفة كان أن يغير عمرو مكان إقامته وإقامة جنده إلى مكان أصلح عسكرياً واستراتيجياً، فقد اتخذ عمر، مراعاة لحالات الأمصار الثلاثة، قراراً مضمونه أن لا يكون بين أي منها وبين المدينة، مركز إقامة الخليفة وعاصمة الدولة ومركز الإمداد للجند فيها، أي حاجز طبيعي يعيق الاتصال وإرسال الإمداد بين العاصمة وأي من هذه الأمصار. وملخص القرار هو: «ألا تجعلوا بيني وبينكم بحراً، نهراً، ماء»(٦٧)، باعتبار أن النهر أو الماء معيق أساسي للاتصال البري بين المدينة وغرب مِصر، وبينها وبين غرب الفرات بالنسبة إلى العراق. فعندما أرسل عمرو إلى عمر

= أربع منذ أيام زياد، وذلك لكبح جماح الجماعات القبلية الكبرى في المدينة. انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٨. ولأخماس البصرة، انظر: العلي: **خطط البصرة ومنطقتها: دراسة في أحوالها العمرانية والمالية في العهود الإسلامية الأولى**، ص ٨١ ـ ١٠٢، **والتنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**، ص ٥٣ ـ ٥٤، وللكوفة، انظر: لويس ماسينيون، **خطط الكوفة وشرح خريطتها**، ترجمة تقي بن محمد المصعبي (النجف الأشرف: جمعية منتدى النشر، ١٩٧٩)، ص ٥٠ ـ ٥٢ و٦٠ ـ ٦٢.

(٦٦) تعتبر معاهدة الإسكندرية معاهدة فريدة من نوعها، إذ هي الحالة الوحيدة التي شهدت عقد معاهدة رسمية بين الدولة البيزنطية والدولة العربية لتسليم المدينة للعرب، وخروج جند بيزنطة منها بعد حصار طويل. لهذه المعاهدة التي سنتحدث عن بنودها عند الحديث عن أراضي الصلح في ما بعد، انظر: Robert Henry Charles, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, translated from Zotenberg's Ethiopic Text, Christian Roman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1916), pp. 193-194; Faleh Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, Heidelberger Orientalistische Studien, Bd. 3 (New York: Peter Lang Pub., 1982), pp. 32-33, and Carl H. Becker, *Islamstudien*, vom Werden und Wesen der Islamischen Welt, 2 vols. (Leipzig: Quelle, 1924), p. 192.

(٦٧) حمل مضمون هذه العبارة (لا تجعلوا بيني وبينكم بحراً، نهراً، ماءً) معنى لا يوافق الواقع. ولمناقشة الفكرة، انظر: فالح حسين، «قيمة الوثائق البردية العربية،» ورقة قدّمت إلى: **المؤتمر الدولي لتحقيق التراث العربي الإسلامي**، ٢ ج (المفرق: جامعة آل البيت، ٢٠٠٦)، ج ٢، ص ٧٤١، وما بعدها.

وفداً يخبره بالمكان الذي أقام فيه ابتداءً، وهو الإسكندرية التي يفصل بينها وبين الاتصال المباشر مع المدينة عائق طبيعي دائم هو نهر النيل، اعترض عمر على المكان بسبب هذا العائق. ويقول ابن عبد الحكم في ذلك: «. . . إن عمرو بن العاص لما فتح الإسكندرية، ورأى بيوتها وبناءها مفروغاً منها همّ أن يسكنها وقال: مساكن قد كفيناها. فكتب إلى عمر بن الخطاب يستأذنه في ذلك. فسأل عمر الرسول: هل يحول بيني وبين المسلمين ماء؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين، فكتب عمر إلى عمرو: إني لا أحب أن تنزل المسلمين منزلاً يحول الماء بيني وبينهم في شتاءٍ ولا صيف. فتحوّل عمرو بن العاص من الإسكندرية إلى الفسطاط»[٦٨]. وكانت هذه سياسة عمر العامة في ما يتعلق باختيار مواقع الأمصار الجديدة، وهي ألا يفصل بينها وبين العاصمة أو الحجاز حاجز مائي أو مانع طبيعي يمنع أو يعيق الاتصال المباشر بين المكانين. والمقصود في الحالتين، العراق ومِصر، كل من الفرات والنيل، وذلك لضمان سهولة الاتصال بين الجند ومعسكراتهم الجديدة من جهة، والخليفة والعاصمة، مركز الإمداد والإشراف على الحملات العسكرية في ذلك الوقت، من جهة أخرى.

وكما فعل ولاة أو قادة العراق، فعل عمرو بن العاص بالنسبة إلى الفسطاط؛ إذ بنى المسجد (واختطّ الناس)[٦٩]. ثم يفصّل ابن عبد الحكم الحديث عمّن اختط داراً في الفسطاط من كبار الصحابة المشاركين في الفتح، ثم يتحدث عن خطط القبائل[٧٠]، وكذا فعل عقبة بن نافع الفهري في ما بعد، عندما اختط القيروان في عهد معاوية سنة ٥٠هـ[٧١]. ويذكر البلاذري، وهو يتحدث عن القيروان، رواية عن الواقدي أن: «أول من بناها عقبة بن نافع الفهري، اختطّها ثم بنى وبنى الناس معه الدور والمساكن وبنى المسجد الجامع بها»[٧٢].

هذه هي، باختصار، الصورة العامة التي رسمتها المصادر الأولى للأمصار

---

(٦٨) ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ٩١. وقد وردت عبارة مباشرة في معناها ودلالتها لهذه العبارة في أثناء مراسلات سعد بن أبي وقاص وعمر بن الخطاب، عند اختيار مكان الكوفة (ولا تجعل بيني وبينهم بحراً)، انظر: البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢٧٦.

(٦٩) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢.

(٧٠) انظر التفصيل في: المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ١٢٩.

(٧١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٦، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٧٢) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٢٨ و٢٢٩ ـ ٢٣٠. وبشأن القيروان وموقعها وبنائها، انظر: Talbi, «Al-Kayrawan,» pp. 825-827.

التي أحدثها المسلمون في البلاد المفتوحة، وظروف اختيار مواقعها والإشراف الرسمي على الاختيار والبناء والتخطيط وإسكان القبائل فيها، سواء في العراق أو مِصر، أو في أفريقيا في ما بعد، حيث كانت جميعها وفي كل تطوراتها، ابتداءً من اختيار الموقع حتى تنظيم الخطط وإسكان القبائل، وحتى التنظيم الاجتماعي للقبائل، تحت إشراف وإدارة الدولة (الخليفة) وممثليها في الأمصار (الولاة).

كان لهذه الأمصار جميعاً، إضافةً إلى أجناد الشام، وهي المدن التي اتخذت الدولة إلى جانبها معسكرات لجندها، ولم تستحدث مدناً جديدة لأن مدن الشام نفسها اعتُبرت أجناداً جديدة سكنها الجند وعائلاتهم، أو أقاموا إلى جانبها معسكراتهم أول الأمر(٧٣)، ميزة أساسية مشتركة هي أنها كانت دور هجرة دائمة لأبناء القبائل العربية التي هاجرت من شتى أنحاء الجزيرة إليها. وصارت دور الهجرة هذه بعد إنشائها بفترة ليست طويلة أعظم مراكز الحضارة العربية الإسلامية في العصور اللاحقة؛ إذ أدت دور القيادة، لا في مجال الفتح الذي مثّلته فعلاً فحسب، بل أيضاً في مجالات الحياة الثقافية والفكرية والإدارية والاقتصادية، كما قامت بالدور الأساسي في التطورات السياسية، سواء على النطاق المحلي أو على النطاق الأوسع، أي نطاق الدولة الإسلامية، وخاصة في ما يتعلق بتطور الحياة الثقافية والعلمية والفكرية بشكل عام، وذلك عندما سيطرت الدولة على أكبر مساحة تتبع دولة واحدة في ذلك الوقت، تمتد من حدود الصين إلى المحيط الأطلسي، دون أي انقطاع جغرافي بين الحدين، وخاصة في القرنين الأولين للهجرة/ السابع والثامن الميلاديين.

أما في ما يتعلق بإدارة الأمصار التي توضح دور سلطة الدولة، فنجد أن المصادر المبكرة التي تحدثت عن نشأتها تطرقت أيضاً إلى نشوء جهاز إداري رافق هذه النشأة في كل مِصر من الأمصار.

---

(٧٣) لأجناد الشام، انظر: Dominique Sourdel, «Djund,» in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 2 (1965), pp. 601-602, and

البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٢. وهي جند فلسطين، وجند الأردن، وجند دمشق، وجند حمص مع قنسرين، ثم صارت قنسرين جنداً أيام يزيد بن معاوية، بعد أن جمع إليها، أي إلى قنسرين، أنطاكية ومنبج، وجعلها جنداً، ثم صارت قنسرين وحدها جنداً أيام العباسيين، حتى استحدث الرشيد جند العواصم. «وسُمّيت كل منطقة لها جند يقبضون رواتبهم بها جنداً»، كما ذكر البلاذري، لكن ياقوت يجعلها خمسة دون السادس، فلسطين، الأردن، دمشق، حمص وقنسرين. ويأخذ عن البلاذري تعريفه (سميت كل ناحية بجند كانوا يقبضون أعطياتهم فيه)، انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ١، ص ١٠٣.

فقد كان على رأس المِصر موظفون إداريون رسميون، يتصدّرهم والي المِصر أو العامل أو الأمير الذي شكّل همزة الوصل بين الخليفة، رأس الدولة، وسكان الأمصار؛ فرئيس الإدارة في الأمصار التي بُنيت كلها في عهد عمر بن الخطاب (١٣ ـ ٢٣هـ/ ٦٣٤ ـ ٦٤٤م)، عدا القيروان التي اختطّت ومِصرت أيام معاوية سنة ٥٠هـ/ ٦٧٠م، هو الوالي العربي قائد الجيش فيها. وهو يتولى إلى جانب ذلك جميع شؤون المِصر السياسية والإدارية والمالية وإمامة الصلاة. وكان يُعيَّن من قِبَل الخليفة المقيم في المدينة، ثم في دمشق بعد ذلك، ويستعين هو بموظفين آخرين، على رأسهم القاضي الذي نسمع بوجود منصبه قبل تمصير الكوفة (وكان أول قاضٍ لعمر في العراق سلمان بن ربيعة الباهلي، ثم استقضى عمر شرحبيل على المدائن، ثم عزله واستقضى أبا قرة الكندي في الكوفة، ثم استقضى شريح بن الحارث الكندي. . .)[٧٤]. وفي البصرة، كان أول قاضٍ أبا مريم الحنفي، ثم عُزل وتولاه كعب بن سور اللقيطي فلم يزل قاضياً حتى قُتل عمر[٧٥]. أما أول من تولى القضاء في مِصر، فكان قيس بن أبي العاص السهمي، ولما مات استقضى عمرو بأمر الخليفة كعب بن يسار بن ضِنّة العبسي[٧٦].

وقد ذكرنا هنا أوائل من ولي القضاء على الأمصار لدلالة القضاء السياسية كرمز من الرموز الأساسية للدولة الإسلامية. ولا ننسى كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري في القضاء، وهو الكتاب الذي وضع فيه أسس تعامل صاحب هذه الوظيفة مع مهام وظيفته[٧٧]. وكان إلى جانب الأمير، عدا القاضي، صاحب الشرطة المسؤول عن تنفيذ أوامر الوالي، وكذلك صاحب الخراج المشرف على ما يتعلق بفرض الضرائب وجبايتها. ويذكر الطبري أنه كان لعمر سنة ٢١هـ عامل، أي الأمير، وموظف على بيت المال، وآخر على الخراج ورابع على القضاء[٧٨]،

---

(٧٤) ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج ١، ص ٦١، وهو شرحبيل بن السمط الكندي. انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٥٧٩، وج ٤، ص ٣٩ و٩٥، وابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ١٥٥.

(٧٥) ابن خياط العصفري، المصدر نفسه، ص ١٥٤. ولدى الطبري (الأزدي وليس اللقيطي)، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ٩٥ و١٠١.

(٧٦) أبو عمر محمد بن يوسف الكندي، **الولاة وكتاب القضاة**، تهذيب وتصحيح رفن كست (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١، وابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ٢٢٩.

(٧٧) انظر: الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج ٢، ص ٤٨ ـ ٥١؛ ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج ١، ص ٦٦، وابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج ١، ص ٨٦ ـ ٨٨. وما يهمّنا من الكتاب هو دلالته التي توضح مهام وظيفة القاضي في رأي الخليفة عمر بن الخطاب.

(٧٨) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٤، ص ٢٣ و١٤٥.

وهو ما يشعر بأن هذه هي الوظائف الأساسية في المِصر في ذلك الوقت.

وقد وُضعت الكتب التي تتحدث عن بعض أصحاب المناصب الإدارية في الأمصار بشكل عام، أو في مِصر بعينه أو قضية إدارية محددة. وبدأ وضع مثل هذه الكتب في وقت مبكر نسبياً؛ إذ ألّف أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (توفي ١٨٢هـ/ ٧٩٨م)، كتاب **الخراج**، ليتحدث عن الوسيلة التي رآها الأمثل في إدارة الضرائب فرضاً وجباية، وهو من أوائل الكتب التي وُضعت في هذا الباب، إن لم يكن أول الكتب التي وصلتنا فعلاً. كما نجد من تحدث عن منصب القضاء خصصه للحديث عمّن تولى هذا المنصب في العصور الأولى للدولة الإسلامية، وهو كتاب **أخبار القُضاة** لوكيع، محمد بن خلف (توفي ٣٠٦هـ/ ٩١٩م)، وهو لا غنى عنه لمن أراد الحديث عن ممارسة هذه الوظيفة في زمنه. كما وضع الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف (توفي ٣٦٠هـ/ ٩٧١م) كتاباً تحدث فيه عن من تولى الإمارة والقضاء في مِصر حتى زمنه، وهو **كتاب الولاة وكتاب القُضاة بمِصر**. ولا ننسى أن نذكر في هذا الصدد ما أُلّف في الإدارة بشكل خاص، مثل كتاب **الوزراء والكُتّاب**، الذي وضعه محمد بن عبدوس الجهشياري (توفي ٣٣٠هـ/ ٩٤٣م)، الذي عمل هو وأبوه في الإدارة العباسية. ويحسن أن نذكر هنا كتاب **الطبقات**، لمحمد بن سعد (توفي ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م) لأنه من أوائل الكتب التي ترجمت للشخصيات الإسلامية في العصور الأولى وأوسعها، إذ يذكر عند ترجمته لشخصياته من تولّى منهم وظيفة إدارية كوالٍ أو قاضٍ أو سواهما، وكذلك خليفة بن خياط العصفري (توفي ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م)، في كتابه **تاريخ خليفة بن خياط**، الذي يذكر قوائم العمال والقُضاة غالباً، كذلك في كتابه **الطبقات**، الذي يذكر وظائف الأشخاص الذين تولوا وظائف معيّنة عند ذكره لهم. وهناك من المؤرخين من خصص جزءاً من كتابه للحديث عن الأمراء والقُضاة في مِصر معيّن كما فعل ابن عبد الحكم (توفي ٢٥٧هـ/ ٨٧١م) في كتابه **فتوح مِصر وأخبارها**، فذكر الأمراء والقُضاة في مِصر منذ الفتح وإلى أيامه، واستفاد منه الكندي لاحقاً. ولا ننسى الطبري، محمد بن جرير (توفي ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، صاحب أوسع وأغزر كتاب في التاريخ الإسلامي حتى القرن الثالث الهجري، ونراه يحرص في تاريخه، **تاريخ الرسل والملوك**، دائماً على ذكر قوائم الولاة، وغالباً القُضاة، وأحياناً أصحاب الشرطة والخراج في مختلف الأمصار في كل عام، إذ يختم بمثل هذه القائمة، أعني ذكر العمال والموظفين السابق ذكرهم، حديثه في نهاية الحديث عن كل سنة؛ إذ من المعلوم أن كتابه مرتب على السنين (الحوليات)، ابتداءً من سنة وفاة رسول الله، عندما ذكر قائمة

بأسماء عماله عند وفاته[٧٩]، وكذلك عمال أبي بكر[٨٠]، إذ أعطى قائمة بأسماء أحد عشر عاملاً على إحدى عشرة منطقة في الجزيرة العربية. كما يذكر عمال عمر وموظفيه في كل سنوات خلافته[٨١]. وهو يستمر في ذكر عمال الأمصار وكبار موظفيها عبر القرن الأول كله والفترة الأولى من الدولة العباسية بانتظام حتى سنة ١٦٧هـ، أيام المهدي[٨٢]. ثم ينقطع الذكر المنتظم لهذه القوائم دون توضيح السبب.

كما استحدث عمر بن الخطاب ما يمكن تسميته المراقبة الإدارية، وذلك عندما قرر إجراء حملة محاسبة وتفتيش للعمال، فعيّن لهذه المهمة محمد بن مسلمة الأنصاري مبعوثاً خاصاً، أو مراقِباً عاماً، وأرسله إلى الأمصار للاطلاع على أعمال العمال ومحاسبتهم، إذا ما شك في تصرف غير مشروع (خصوصاً في الأموال).[٨٣]

وكما رأينا، فقد تأسس هذا النظام البسيط والعظيم في الوقت نفسه أيام عمر بن الخطاب. ورغم الشكوك التي أثارتها دراسات كثير من المستشرقين حول تنظيمات عمر بن الخطاب، وخصوصاً في ما يتعلق بالضرائب والإدارة المالية، التي سنتحدث عنها لاحقاً، فإن عمر يبقى هو من أنشأ الأمصار وإدارتها، كما أنشأ الديوان كما سنرى، وهو الذي استحدث التقويم الهجري[٨٤]، وهو أول

---

(٧٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٤٧ و٣١٨. انظر قبل الوفاة عماله (ﷺ) على الصدقات: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٦٠٠، واليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٣٨.

(٨٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٢٧ (قائمة الأسماء والمناطق التي عملوا فيها كاملة) وص ٤٧٩ و٥٩٧.

(٨١) انظر مثلاً لعمال عمر وموظفيه سنة ١٦هـ: الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٦، والسنة ٢٣هـ، ج ٤، ص ٢٤١، ولسنة ٢١هـ، ج ٤، ص ٩٤ ـ ٩٥، ١٠١، ١٠٣، ١١٣ و١٤٥، واليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦١.

(٨٢) الطبري، المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٦٦ (لعمال سنة ١٦٧هـ)، و(لعمال سنة ١٦٩هـ)؛ ج ٨، ص ٢٠٤. وانظر قائمة جزئية سنة ١٧٠هـ، ج ٨، ص ٢٣٤.

(٨٣) انظر مثلاً، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٧، وابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٤٦ ـ ١٤٩.

(٨٤) من اللافت للانتباه أن البلاذري يفتتح كتابه **فتوح البلدان** بالهجرة، وكأنه يرى أنها تشكل بداية التاريخ الإسلامي، فهو يبدأ الكتاب كالتالي: «أخبرني جماعة من أهل العلم.. أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما هاجر إلى المدينة من مكة...»، ص ٢، فإذا كان هذا الذي دعاه إلى ذلك، فإنني أراه محقاً؛ إذ بالهجرة افتتح تاريخ المسلمين وأقر التقويم على أساسها أيام عمر. انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٨ و٢٠٩؛ اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٤٥ (كان ذلك سنة ١٦هـ)، وكذا يرى ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ٥٠.

من لُقِّب أمير المؤمنين[٨٥]. ولذلك يلاحظ الدارس أن لمسة عمر تظهر دائماً في مختلف نواحي التطورات في الدولة الناشئة. ولا غرو، فإن الدولة الإسلامية احتاجت إلى التنظيم في الوقت الذي نجحت قواتها في الفتوحات، فكان لا بد من ظهور بوادر جديدة لتنظيم الدولة والمجتمع الجديد[٨٦]. وهنا نشير إلى مسألة دور عمر في هذه النظم، بل دوره في التاريخ الإسلامي بشكل عام، فنقول: إذا اعترفت الدراسات الحديثة، أو أغلبيتها العظمى، لعمر بكل هذه الأعمال التي أشرنا إليها أعلاه، فلماذا لا يكون عمر نفسه هو الذي وضع أسس نظام الضرائب أيضاً؟ مع التسليم بأن التفاصيل في التطبيقات حصلت فيها تطورات لاحقة، ولكن اعتماداً على الأسس التي وُضعت أيام عمر، بمعنى أن المبادئ العامة بقيت هي الأساس الذي وضعه عمر، خاصة وأن عمر وعماله في الأمصار أقروا الإدارات الأولى المحلية وموظفيها، خصوصاً في الأمور المالية، على ما كانوا عليه، وهو ما سهّل عملية تطبيق مبادئ عمر، أعني ما يتعلق بالخراج والجزية وفرضهما وجبايتهما. ثم إن الذين أخبرونا عن التمصير والديوان وإدارته والفتح ونتائجه هم أنفسهم الذين أخبرونا عمّا فعله عمر بتنظيم الضرائب. فلماذا تكون أخبارهم صحيحة إلا عند الحديث عن مسألة الضرائب، أو على الأقل عن مبادئها العامة دون الدخول في التفاصيل، التي لا بد أنها تأثرت بالتطورات اللاحقة، وحصل فيها التطور والتغيير اللذان تطلبهما الواقع العملي عند الحاجة؟

ثالثاً: الديوان والعطاء: البداية، الفكرة، الدلالة

هدفنا هنا كهدفنا من الحديث عن إنشاء الأمصار في البلاد المفتوحة، وهو يتناول إنشاء الديوان وفرضه لأهل هذه الأمصار، أي تتبع دور الدولة وسلطتها التي أوجدت هذا النظام، الذي يبدو أنه كان أول نتيجة مباشرة لنجاح الفتوحات خارج الجزيرة العربية على النطاق الإداري للدولة الإسلامية، وذلك عندما بدأ عمر يفكر في استثمار تجميع قوى أبناء القبائل العربية، والحفاظ على مكتسباتها

---

(٨٥) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٠٩.

(٨٦) يعلّق أحد المستشرقين على دور عمر في التاريخ الإسلامي بما يُشعر بالدور الذي أداه حقاً، فيقول: «رغم أنه كان في البداية شديد العداء للدعوة، فإن ذلك لا يُسوّغ جعله بولس الإسلام، لأن بولس كان شديد العداء للمسيح في أثناء حياته، ولكنه هو الذي بنى قواعد المسيحية بعد المسيح، لأن عمر صار قبل الهجرة، وفي حياة الرسول في المدينة، الساعد الأيمن له»، انظر: Francesko Gabrieli, *Geschichte der Araber*, Urban-Bücher; 73 (Stuttgart: Kohlhammer, 1963), p. 55.

ضمن إطار ينتظم فيه أو من خلاله أهل الجزيرة العربية عامةً، في خدمة أهداف الدولة الجديدة.

بعد النجاح الذي تحقق في كل من الشام والعراق باكتساح المنطقة، وطرد السلطات السابقة منها عقب المواجهات الحاسمة في اليرموك والقادسية، ثم في بابليون والإسكندرية، في مصر، وتدفق موجات المهاجرين الجدد من الجزيرة إلى دور الهجرة الجديدة، لم يتخذ عمر قراره بإنشاء الأمصار (كما سُمّيت في العراق) والأجناد (كما سُمّيت في الشام) فحسب، بل قرر أيضاً بعد فترة وجيزة إنشاء جهاز إداري ذي طبيعة مالية وعسكرية لتنظيم قوى الجند في ما عُرف بديوان الجند أو ديوان المقاتلة أو ديوان العطاء[٨٧].

وقد جاء القرار الأخير في الوقت الذي اكتملت سيطرة المسلمين على الشام والجزيرة الفراتية والعراق، وإثر سقوط عاصمة الدولة الساسانية، المدائن، وطرد الروم من الشام. يذكر البلاذري عن الشعبي: «قال: لما افتتح عمر العراق والشام وجبى الخراج جمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إني قد رأيت أن أفرض العطاء لأهله»[٨٨]، أي لمستحقيه، وكان قراره على خلفية توفر الأموال لدى الدولة. ولمّا تحفّظ البعض عن إنشاء الديوان، قال عمر: «لا بد من هذا فقد كثر الفيء»[٨٩]. ومن هنا يبدو واضحاً أن عمر ربط بين إنشاء الديوان وأهل الأمصار الجديدة، وهم عناصر القبائل العربية التي هاجرت إلى المناطق المفتوحة، والعطاء الذي تقرر توزيعه عليهم، عندما قال: «الفيء لأهل هؤلاء الأمصار ولمن لحق بهم وأعانهم وأقام معهم... ألا فَبِهم سكنت المدائن والقرى وعليهم جرى الصلح وإليهم أدّي الجزاء، وبهم سدّت الفروج ودوّخ العدو»[٩٠]. وترد الرواية لدى الطبري موافقة لما جاء على لسان عمر (قالوا: فرض عمر العطاء

---

(٨٧) لظروف إنشاء الديوان وأسبابه وتنظيماته بالتفصيل، انظر: Cl. Cahen, «Ata,» in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 1 (1960); Abdel Aziz Duri, «Diwan,» in: *Encyclopedia of Islam* (1965), vol. 1, pp. 323-327, and Gerd-Ruediger Puin, *Der Diwan von umar Ibn al-Hattab = Ein Beitrag zur fruehislamischen Verwaltungsgeschichte* (Bonn: [n. pb.], 1970),

انظر أيضاً: هاني أبو الرب، «العطاء في صدر الإسلام،» (رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، ١٩٨٥)، وعبد العزيز الدوري، **النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة** (بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠)، ص ١٣٩ ـ ١٤٦.

(٨٨) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٤٤٩.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٥٧، وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية**، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦)، ص ١٩٩.

(٩٠) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٦١٥.

حين فرض، لأهل الفيء الذين أفاء الله عليهم، وهم أهل المدائن فصاروا بعد إلى الكوفة، انتقلوا عن المدائن إلى الكوفة، والبصرة، ودمشق، وحمص، والأردن، وفلسطين، ومصر»[٩١]. وهذا يشير إلى أن الفرض كان للمقاتلة الذين سكنوا الأمصار ولعيالهم، وهم من شارك فعلاً بالفتوحات.

إذن، كانت الغاية من وضع الديوان حصر هؤلاء الجند في قوائم أولاً، بغرض تحديد رواتبهم حسب المبادئ التي وضعها عمر، وهي ما عُرف بالفضل والسابقة والغَناء عن الإسلام، أي الأسبقية في خدمة الدعوة والانتماء إليها والمشاركة في القتال مع رسول الله، منذ أنشأ الدولة الإسلامية في المدينة، إلى الوقت الذي وُضع فيه، وبذلك صارت الخدمة التي قدمها الشخص إلى الأمة هي المقياس والأصل اللذين يحدد راتبه على أساسهما. وقد نُقل عن عمر بن عبد العزيز لاحقاً قوله في عدم إلحاق أهل البادية بالعطاء، ما يؤيد ما سبق من أن أهل الأمصار أو أهل الحواضر، هم أهل الفيء، إذ قال: «عليك بأهل الحاضرة وإياك والأعراب فإنهم لا يحضرون محاضر المسلمين ولا يشهدون مشاهدهم»[٩٢]. ثم يُعلّق أبو عبيد على هذه الرواية بقوله: «وهذا يُثبت أن إجراء الأعطية والأرزاق إنما هو لأهل الحاضرة، أهل الردّ عن الإسلام والذّبّ عنه. وأما ما سوى ذلك فإنما حقوقهم عند الحوادث تنزل بهم»[٩٣]، ويضيف إلى ذلك قوله: «أما صرف الأعطية على المقاتلة وإجراء الأرزاق على الذرية فلم يبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من الأئمة بعده، أنه فعل ذلك إلا بأهل الحاضرة الذين هم أهل الغناء عن الإسلام»[٩٤]، أي أهل الأمصار عملياً.

وهكذا أُقر مبدأ الخدمة في تحديد الرواتب، فحُرم من العطاء الأعراب الذين بقوا في البادية، فلم يهاجروا أولاً إلى المدينة، ولم يشاركوا ثانياً في الفتوحات اللاحقة، ولم يهاجروا ثالثاً إلى الأمصار لكي يدخلوا ضمن أهل

---

(٩١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦١٥. وذِكْر مصر هنا يُشعر بأن الديوان فرض سنة ٢٠هـ أو بعدها بقليل، لأن مصر فُتحت سنة ٢٠ ـ ٢١هـ، أو أن ذكرها أُلحق في الرواية ليوافق اعتبارهم من أهل الفيء الأوائل كبقية فاتحي الأمصار الأخرى.

(٩٢) أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **الأموال**، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي (القاهرة: طبعة الكليات الأزهرية، خليل هراس، [د. ت.])، ص ٣٢٥.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

الفيء، ولم يكن لهم حق إلا في الصدقة عند النوائب والحوادث، فكانوا يُعانون على نوائبهم من أموال الصدقة باعتبارهم من الفقراء، ثم تحولت الصدقة إلى واجب لهم براتب سنوي، كبقية من هاجر وشارك من المسلمين.

ونود أن نشير إلى ملاحظة بشأن تنظيم الديوان تتعلق بجلاء مسألة تبدو لأول وهلة مضطربة في بعض الروايات، ألا وهي مسألة النسب، والسابقة في تحديد الرواتب (العطاء). فقد كان تنظيم الديوان على ضربين: غاية أحدهما حصر القوائم ليكون العرض محصوراً في من يستحق، وهذا الحصر أسس على مبدأ النسب، وكان عماده نسب رسول الله، والقرب منه أو البُعد عنه في إعداد القوائم، إذ جعل الناس في القوائم، أي سجلوا فيها، حسب قبائلهم أو عشائرهم بقربها من رسول الله، فكان بنو هاشم أول الناس في التسجيل الخاص بقوائم النسب، وهكذا نُظّمت القبائل في السجلات إلى نهاية تسجيل أعداد قوائم الديوان. أما تحديد الرواتب للأشخاص، وهذا هو المهم هنا، فهو الذي اعتمدت فيه مسألة السابقة والفضل والغَناء، أي السابقة والخدمة وأسبقية دخول الإسلام والمشاركة في الجهاد. يقول الماوردي في ذلك: «وكان الديوان موضوعاً على دعوة العرب، فترتيب الناس فيه معتبراً بالنسب وتفضيل العطاء معتبراً بالسابقة في الإسلام وحُسن الأثر في الدين»[٩٥]. ويقول في مكان آخر عن تسجيل الأسماء وتحديد الرواتب: «فلما استقر ترتيب الناس في الدواوين على قدر النسب المتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم، فضّل بينهم في العطاء على قدر السابقة في الإسلام، والقربى من رسول الله»[٩٦]، أي إن السابقة كانت هي الأصل في تحديد العطاء (الرواتب). أما ذكر القربى في هذه الرواية، فيُقصد منها أنه إذا تساوى رجلان في السابقة يتقدّم اعتبار القرابة، وقد تكون هذه الفكرة لاحقة، لأن عمر كان قد لخّص مبدأ السابقة دون اعتبار للقرابة بالمبدأ الذي سار عليه: «لا أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه»[٩٧].

ولذلك جاء تفضيل للسابقين الأوائل في الإسلام، وإنْ لم يكونوا من قريش أو بني هاشم، على كل من تأخر إسلامه من قريش، إضافة إلى أن الطبقات التي

---

(٩٥) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٢٠٢.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٠١؛ أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٤١ ـ ١٤٢، والبلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٤٥٠.

أقرّها عمر في الترتيب لا توافق مبدأ القرابة وإنما السابقة فقط[٩٨].

وقد ارتبط استحداث هذا الديوان، كما ألمحنا سابقاً، بتوفر الأموال الكافية، اللازمة، والدائمة لاستمرار دفع الرواتب السنوية للجند، الأمر الذي يعني بالضرورة إيجاد نظام يضمن توفر هذه المبالغ، أعني نظام جباية للضرائب، ضمن وجوده تدوين الديوان الذي كانت مهمته صرف رواتب المقاتلة وعيالهم[٩٩]. ولذلك، تكاد أغلب الروايات في المصادر الأولية تُجمع على أن الديوان استحدث في سنة ٢٠هـ، أيام عمر بن الخطاب[١٠٠]، بعد أن كان قد اتخذ قراره بإقرار أهل البلاد المفتوحة على ما هم عليه في بلادهم، وفرض عليهم التكاليف المالية التي تضمن للدولة توفير المال اللازم لأهل الديوان، كما فرض الأرزاق التي توفر المواد التموينية التي صرفها لهم ولعيالهم[١٠١]، إذ لمّا قرر عمر فرض الرواتب، لم يجعل للجند راتباً نقدياً فحسب، بل فرض لهم ولعيالهم الأرزاق، وهي المواد العينية التموينية[١٠٢] (الحنطة والزيت والخل والعسل أحياناً)، التي تذكرها الروايات تحت عبارة (الجريبين من الحنطة لكل شخص، الرجل والمرأة والمملوك جريبين كل شهر)[١٠٣]. وقد رُوي عن عمر قوله: «إني فرضتُ لكل نفس مسلمة في كل شهر مديي حنطة وقسطي زيت وقسطي خل، فقال رجل: والعبد؟ قال، نعم، والعبد»[١٠٤]. هذه المواد كانت

---

(٩٨) لقوائم العطاء حسب السابقة، انظر: أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ١٤٥؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٧؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٥٠ ـ ٤٥٢؛ اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٥٣؛ الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٦١٤ وج ٤، ص ٢٠٩؛ أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، **الوزراء والكتاب**، تحقيق عبد الله إسماعيل الصاوي (القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨)، ص ١٥ و١٧؛ الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، **الأوائل** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ص ٢٢؛ الماوردي، المصدر نفسه، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢؛ الدوري، **النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة**، ص ١٤٣ ـ ١٤٤، وأبو الرب، «العطاء في صدر الإسلام،» ص ١٧٤ ـ ١٨٣.

(٩٩) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٩؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٣٦ ـ ٤٣٩، ٤٥١ و٤٥٨ ـ ٤٥٩، والطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦١٤ ـ ٦١٥.

(١٠٠) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٣٦ و٤٥٠؛ اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٣؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١١٢؛ الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٢٠٠؛ أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٤٧، والدوري، المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(١٠١) سنتحدث لاحقاً عن موضوع الضرائب النقدية والأرزاق أو المواد العينية بشيء من التفصيل.

(١٠٢) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٢٥، ١٧٣، ٢١٥ و٤٦٠.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٤٦٠، وابن سلام، **الأموال**، ص ٣٥١.

(١٠٤) المصدران نفسهما، ص ٤٦٠ وص ٣٥٢ على التوالي. وللتوسع في موضوع الأرزاق، انظر: فالح حسين، «الضيافة والأرزاق كمصدر لتمويل جيش الفتح،» ورقة قدّمت إلى: **بلاد الشام في صدر الإسلام: ٢٤ ـ ٣٠ جمادى الآخرة ١٤٠٥ هـ/ ١٦ ـ ٢٢ آذار ١٩٨٥: الندوة الثانية من أعمال المؤتمر الدولي** =

تُجبى من الفلاحين وتودَع دار الرزق لتوزع على الجند شهرياً[١٠٥]. وكان لدار الرزق عامل (موظف) خاص هو صاحب دار الرزق، وهو ما يُشعر بأنها كانت من المصالح العامة في الأمصار، ويجب أن تكون كذلك لأنها تشكل ما يُعرف بالمخازن العامة التي تُشرف عليها الدولة، سواء عند جباية المواد أو عند خزنها أو توزيعها على الجند. يقول البلاذري عن أيام زياد (٤٥ ـ ٥٣هـ) في البصرة: «وكان يأتيه عماله على دار الرزق»[١٠٦]. ويبدو أن دار الرزق كانت تشغل مساحات واسعة؛ إذ سُمّيت أحياناً «مدينة الرزق»، وهو ما يدل على سعة مساحاتها كمركز لتخزين المواد الغذائية التي تُصرف لأهل العطاء عيناً[١٠٧]. وربما بسبب مساحتها الواسعة، كانت تقع في طرف المدينة، فقد وُصفت بأنها كانت ذات أبواب أربعة، مّما يوحي بأنها كانت مسوّرة أيضاً، وقد جاء ذلك في أثناء الحديث عن حركة المختار سنة ٦٦هـ[١٠٨]. أما تسميتها بالمدينة، فمن رواية لدى الطبري تقول «وأخذوا مدينة الرزق وما كان فيها»[١٠٩]، أي إنها نُهبت في ذلك الوقت. وعُرفت دار الرزق في مصر والشام بالأهراء[١١٠]، وكان يُشرف عليها في مصر موظف خاص ورد ذكره في المصادر الأولية والوثائق البردية باسم «صاحب الأهراء»[١١١]. وكان على الأهراء في الشام أيام

= **الرابع لتاريخ بلاد الشام**، تحرير محمد عدنان البخيت وإحسان عباس (عمّان: منشورات الجامعة الأردنية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ١٧٥ ـ ١٩٢. وللمدي والقسط، انظر: ص ١٨٩، وهي مكاييل لكيل الحبوب (المدي) والزيت (القسط) في بلاد الشام. وللجريب الذي يساوي حوالى ٢٣ كغ، انظر: Walter Hinz, *Islamische Masse und Gewichte Umgerechnet ins Metrische System* (Leiden: Brill, 1955), p. 38.

(١٠٥) لدار الرزق في البصرة، انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٤، ص ٤٦٦، ٤٦٩ ـ ٤٧٠ وج ٦، ص ٦٧. ولدار الرزق في الكوفة، انظر: ج ٣، ص ٤٦٣؛ ج ٦، ص ٢٣٦ و٢٧٤ ـ ٢٧٦ وج ٧، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

(١٠٦) البلاذري، **أنساب الأشراف: الشيخان أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وولدهما**، ج ٤، ص ١٨٦.

(١٠٧) لدار الرزق في البصرة (مدينة الرزق)، انظر: العلي، **خطط البصرة ومنطقتها: دراسة في أحوالها العمرانية والمالية في العهود الإسلامية الأولى**، ص ١٥٣ ـ ١٥٥.

(١٠٨) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٥، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(١٠٩) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٦٧.

(١١٠) الأهراء: مصطلح يعود أصله إلى اللاتينية مأخوذ من Huriun أو Horreum، انظر: حسين، «الضيافة والأرزاق كمصدر لتمويل جيش الفتح،» ص ١٨٨.

(١١١) انظر مثلاً: الكندي، **الولاة وكتاب القضاة**، ص ٣٢٣، ولتوثيق المصطلح، انظر: Carl H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt I (PSRI)* (Heidelberg: [n. pb.], 1906), pp. 70 and 76. وللأهراء أو صاحب الأهراء، انظر: Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, p. 124.

عمر بن الخطاب سنة ١٧هـ موظف خاص هو عمر بن عبسة[١١٢]. ويقول البلاذري، وهو يتحدث عن حمص، «وبحمص هري يرده قمح وزيت من السواحل وغيرها»[١١٣].

وقد تحدثت الوثائق البردية التي عُثر عليها في نيسانا (عوجا الحفير) في فلسطين، وفيها توثيق لجباية الأرزاق أيام معاوية بن أبي سفيان، وتحديداً مادتيْ القمح والزيت، ذاكرةً المقادير (بالمدي والقسط)، باللفظ والمصطلح نفسيهما اللذين يردان في المصادر التاريخية.

وقد كُتبت هذه الوثائق، لحُسن الحظ، بالعربية واليونانية (مزدوجة اللغة)، وتحمل تاريخاً واضحاً يعود إلى خمسينيات القرن الأول الهجري، أي في خلافة معاوية، وتحديداً السنوات ٥٤هـ، ٥٥هـ، ٥٦هـ، ٥٧هـ[١١٤]. وهذا أمر هام بالنسبة إلى موضوع هذه الدراسة التي تسعى إلى توثيق وجود السلطة، الدولة، في هذا الوقت، وبما يوثق ما ذهبت إليه الروايات التاريخية التي تحدثت عن فرض الأرزاق في الشام ومصر والعراق والجزيرة الفراتية. فعن أسلم مولى عمر ابن الخطاب أن عمر جعل على أهل هذه البلاد الأرزاق: «وعليهم من أرزاق المسلمين من الحنطة والزيت مديان حنطة وثلاثة أقساط زيتاً في كل شهر لكل إنسان بالشام والجزيرة وجعل عليهم ودكاً (أي الدهن) وعسلاً لا أدري كم هو، وجعل لكل إنسان بمصر في كل شهر إردباً وكسوة»[١١٥]. وعن الجزيرة، تذكر رواية البلاذري «قمح وزيت وخل وعسل»، وعن سبب هذا القرض، يذكر ميمون بن مهران أن عمر «أخذ الزيت والخل والطعام (القمح) لرفق المسلمين بالجزيرة مدة ثم خفف عنهم... نظراً من عمر للناس»[١١٦]. وكأن عمر ألغاها بعد ذلك، وهذا غير صحيح؛ إذ بيّنت الوثائق استمرارها بعده لفترة طويلة. وبالنسبة إلى مصر، فإن عمرو بن العاص فرض «ثلاثة أرداب،

---

(١١٢) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٤، ص ٦٧.

(١١٣) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٣٤.

(١١٤) وقد نُشرت هذه الوثائق التي تعود إلى عوجا الحفير في فلسطين، وتحمل اسم المكان الذي جُبيت منه هذه المواد، وهو نيسانا (عوجا الحفير)، انظر: Casper J. Kraemer, *Excavations at Nessana*, 3 vols. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950), vol. 3: *Non-Literary Papyri*.

وسترد نصوص هذه الوثائق لاحقاً عند الحديث عن الوثائق المادية.

(١١٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٢٥ و١٥٢، وابن سلام، **الأموال**، ص ٣٥١.

(١١٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٧٣ و١٧٨.

حنطة، وقسطي زيت، وقسطي عسل وقسطي خل، رزقاً للمسلمين تجمع في دار الرزق وتقسم فيهم»[١١٧]، أي الجند.

وقبل وثائق نيسانا (عوجا الحفير) وبعدها، نجد استمرار توثيق هذه الأرزاق في الوثائق البردية دائماً، حتى أواخر القرن الأول الهجري على الأقل، عندما تحدثت وثائق قره بن شريك (٩٠ ـ ٩٦هـ) عن «أرزاق الناس» أو «أرزاق الجند» و«رزق المهاجرين»، «أمرنا للجند بأرزاقهم»[١١٨]، بما يؤكد استمرارها منذ أيام عمر وحتى تاريخ هذه الوثائق.

ونختم حديثنا عن إنشاء الديوان والعطاء بما قاله أحد الباحثين، من أن هذا الديوان يمثل تحديث الإدارة عند العرب الذين لم يعرفوا الإدارة البيروقراطية في ذلك الوقت[١١٩]، لأنهم لم يعرفوا، وخاصة في الحجاز ومناطق القبائل البدوية، نظام الدولة من قبل؛ إذ افتقروا بشكل عام إلى معرفة نظم الدولة الإدارية، لأنهم افتقروا إلى تلك الدولة نفسها، حتى جاء الإسلام الذي أوجد لهم مثل هذه الدولة وابتكر نظمها السياسية والعسكرية والمالية والإدارية الملائمة لها وللمجتمع في ذلك الوقت.

رابعاً: تنظيم التصرف في الأرض: المِلْكية والأصناف، أيام الرسول (ﷺ) وعمر (رضي الله عنه)

قبل الحديث عن أهم مؤشرات السلطة، وهي الضرائب التي لا تقوم إلا بسلطة دولة تملك فرض سيطرتها وسلطتها على الأرض وأهلها، لتتمكن من تحصيل الضرائب منهم، رأينا أن نبدأ بالتعرف إلى موضوع مرتبط بها ارتباطاً وثيقاً، وهو البحث في مسألة تنظيم الدولة لمِلْكية الأرض المفتوحة[١٢٠]. وذلك لأن الضرائب مرتبطة، بالدرجة الأولى، بالأرض واستثمارها. ثم نلتفت إلى

---

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٥، وابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٢٢.

(١١٨) انظر: Becker, *Papyri Schott-Reinhardt I* (PSRI), pp. 37, 68 and 98.

وانظر وثائق قره باليونانية: H. I. Bell, «Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum,» *Der Islam*, vol. 2, no. 1 (1911), pp. 271 and 383-384, and *Der Islam*, vol. 3 (1912), pp. 132 and 369-373; Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, p. 99.

(١١٩) انظر: Gabrieli, *Geschichte der Araber*, p. 54.

(١٢٠) سبق أن ناقشنا «موقف الدولة الإسلامية من الأرض المفتوحة في الفترة المبكرة» في مقال نشر في: **مجلة دراسات** (الجامعة الأردنية) (صيف ١٩٩٥).

تعامل الدولة الإسلامية منذ البداية مع أراضي الجزيرة العربية أولاً، وهو الذي اعتبر من السوابق الهامة، لأنه صادر عن تنظيمات رسول الله (ﷺ) بشأن الأرض، سواء أرض من صالحهم في مختلف مناطق الجزيرة أو أرض من تغلب عليهم، أو الأرض التي أسلم أصحابها عليها، ونُتبع ذلك بالتعرف إلى تعامل الدولة مع الأرض المفتوحة في ما بعد، وفي عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بشكل خاص.

ولكي نتعرف إلى موقف الدولة من ملْكية الأرض، يفترض أن نعود، بالضرورة، إلى التدابير التي قام بها رسول الله في الجزيرة في ما يتعلق بالأرض، وهذا ما عنينا به السوابق الإسلامية، لأن هذه السوابق صارت أساس تنظيمات الأراضي المفتوحة أيام عمر، إضافة إلى المستجدات التي أحدثها عمر نفسه؛ إذ تطلب تطور الأحداث تنظيمات جديدة في البلاد التي خضعت حديثاً للسيطرة العربية الإسلامية، لم تعرف أيام الرسول، وهذا يستدعي أن يشمل حديثنا قضية الأرض في الأمصار الجديدة: الشام والعراق ومصر بشكل خاص، باعتبارها الأمصار التي استقر فيها الفتح أيام عمر، فشملتها التنظيمات التي قامت بها الدولة في ذلك الوقت. والحديث عن الأرض يستدعي في حقيقة الأمر التعرف إلى الآراء التي تبدو متناقضة في ما يتعلق بالأرض، وهي آراء الجند من ناحية، ورأي الدولة ممثلة بسلطتها التي جسّدها الخليفة في المدينة، كما توحي روايات المصادر المبكرة، من ناحية أخرى.

بالعودة إلى السوابق المتمثلة في ما فعله الرسول في الجزيرة، نركز اهتمامنا هنا على الوقائع العملية في تلك الفترة المبكرة، دون الالتفات إلى كثير من الآراء النظرية التي تتحدث عمّا يجوز أو لا يجوز؛ إذ إن غايتنا هي التطبيقات التي قلنا عنها السوابق الأولى، لنقف على ما يتعلق بالأرض ومعاملتها، سواء الأرض التي أسلم أهلها أو التي صالح الرسول أهلها، وتركهم على ما كانوا عليه من الناحية الدينية أو تنظيماتهم الداخلية وحرية التصرف في أملاكهم، أو الأرض التي غلب المسلمون أهلها عليها.

فيُؤثر عن الرسول ابتداءً أنه لم يتدخل في مسألة ملْكية الأرض، بل ترك الأرض لمالكيها يعملون عليها ويتصرفون فيها كما كانوا من قبل، وذلك في حالتي إسلام أهلها أو دخولهم في الصلح معه وبقائهم على ما هم عليه. ولم يُذكر أنه تطرق إلى مسألة الأرض، سواء في نجران أو مكة أو الطائف أو المدينة أو اليمن، أو الأرض التي صالح أهلها في البحرين، وشمال الحجاز،

في دومة الجندل وتبوك وما حولها[١٢١]. أما في حالة انتصاره على أهل بعض المناطق عسكرياً، فإن الرواية جاءت لتخبر عن اتفاقه مع أصحاب الأراضي على تركهم ليعملوا عليها لصالح المسلمين، أي إن رسول الله، وهو يمثل السلطة هنا، أخذ الأرض من الناحية القانونية، وإن تركها في أيديهم عملياً، مؤقتاً[١٢٢]، وهذا ما حصل مع أهالي خيبر ووادي القرى، إذ قُسِّمت الأرض في ما بعد بين من حضر الفتح من المسلمين، أي إنها صودرت من أصحابها بحق الفتح، واعتُبِرت غنيمةً توزّع أربعة أخماس منها على المقاتلة، ويبقى خمس للدولة[١٢٣]، وهو ما يعني أن الأرض صارت نظرياً وعملياً للمسلمين. وتأتي أهمية الإجراء الذي طبق على أرض خيبر أنه سيصبح لاحقاً سابقة هامة يستند إليها حوار المقاتلة مع الدولة أيام عمر في ما بعد، عندما طالبوا بقسمة الأراضي المفتوحة، كما فعل رسول الله بخيبر.

من هنا جاءت ضرورة التفصيل في عرض مسألة تقسيم أراضي بعض المناطق أيام رسول الله؛ إذ لم تكن أرض خيبر الأرض الوحيدة التي قُسِّمت، لكنها الأكثر شهرة والأكثر دلالة في الروايات التاريخية، فقد سبق أن قسّم

---

(١٢١) سبقت الإشارة إلى ما عقده رسول الله (ﷺ) من عهود صلح مع أهالي بعض المناطق في الجزيرة العربية عند الحديث عن الدولة التي أنشأها رسول الله «ولادة الدولة الإسلامية». ولنص العهود انظر: أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٧١، ١٩٠ ـ ١٩١ و١٩٥ ـ ١٩٧؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٧٦ ـ ٢٨١ و٢٨٦ ـ ٢٨٧؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٥٩ ـ ٦١، ٦٤ ـ ٦٥، ٧٠ ـ ٧١ و٧٨. وردت في صلح دومة الجندل (ولنا إغفال الأرض)، ص ٦١، ونرى أن ذلك يعني أن الأرض غير المملوكة. الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٦١، يقول عن أرض مكة وأهلها: «وقد كان الله أمكنه من رقابهم وكانوا له فيئاً»، لكنه أعتقهم وعفا عنهم. الرواية عن قتادة السدوسي. أبو الفرج قدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، شرح وتحقيق محمد حسين الزبيدي، سلسلة كتب التراث؛ ١١٠ (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨١)، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٢؛ ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ١، ص ١٣٠ و٢٩٢؛ ج ٢، ص ٩ و١٥ ـ ١٢٦، وج ٥، ص ١٧٨. ونستثني من هذا المبدأ ما يتعلق بالحمى الذي حماه رسول الله، كحمى النقيع في المدينة وحمى الربذة في ما بعد، وما أقطع من الأرض التي لا مالك لها. انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩ و١٢ ـ ١٤. لعهود الصلح أيضاً، انظر: محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية في عهد النبوة والخلافة الراشدة**، ط ٤ (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٣)، ص ١٥٧ ـ ١٥٨، ٢٦٠ ـ ٢٦٥، ٢٦٩ ـ ٢٧١ و٣١٩ ـ ٣٢١، وصالح أحمد العلي، «ملكيات الأراضي في الحجاز في القرن الأول الهجري،» **العرب**، السنة ٣، العدد ١١ (١٣٨٩ هـ/[١٩٧٨م])، ص ٩٧٢ وما بعدها.

(١٢٢) نقول مؤقتاً لأن الدولة الإسلامية أخذت الأراضي في وقت لاحق، وأخرجت أهل خيبر أيام عمر، ووزعت أراضي خيبر على مستحقيها من المسلمين الذين شاركوا في غزوة خيبر سنة ٧هـ.

(١٢٣) انظر: أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٨٨ ـ ١٨٩، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٣، ٢٧ و٣٤. انظر أيضاً: ﴿**واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول**﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية ٤١].

الرسول أراضي بني النضير بين المهاجرين، عندما أجلاهم عنها في السنة الرابعة بعد أُحُد[١٢٤]، وبعد أن استشار الأنصار، ذلك أنه قصر القسمة على المهاجرين فقط، ووُصفت هذه الأراضي بأنها ممّا أفاء الله على رسوله (فكانت خالصة له فقسّمها بين المهاجرين)[١٢٥]. هذا تخريج لتسويغ القرار الذي اتخذه رسول الله، نظراً إلى حاجة المهاجرين الملحة (فقرهم) في ذلك الوقت دون الأنصار. لكن الرواية سوّغت الأمر بقولها إن أرض بني النضير فُتحت من غير قتال، فلم تعد غنيمة، أي ليس للمقاتلة أربعة أخماسها كما يُفترض. وعن عروة، يذكر البلاذري أن رسول الله «أقطع من أراضيهم قطائع»[١٢٦]. كما قسم رسول الله أراضي بني قريظة أيضاً. وهنا يأتي الربط بين أراضي النضير وخيبر وقريظة في القسمة، كما ورد لدى البلاذري عن الزهري[١٢٧]. وتذكر أراضي خيبر مع أراضي بني قريظة في رواية أخرى عن ابن عباس، قال: «قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم أموال بني قريظة وخيبر بين المسلمين»[١٢٨]، وكان إخراج الخمس من أموال بني قريظة قبل التوزيع وجعلها تماماً كخيبر.

ونريد أن نلفت الانتباه إلى أن في كل هذه الحالات، حالات بني خيبر والنضير وقريظة، الذين قُسِّمت أراضيهم، لم يجر عقد صلح بينهم وبين المسلمين، بل كانوا يخضعون للمسلمين وينزلون على حكمهم، وهذا هو فتح العنوة من الناحية العملية. وهو ما يختلف تماماً عمّا جرى في البلاد المفتوحة بعد ذلك؛ إذ لم تفتح المناطق أو مدن الأمصار إلا بناء على صلح يعقد بين أهلها وبين المسلمين، ومن هنا قد لا يصح اعتبار أي أرض منها عنوة لأنها عقدت عهود صلح مع المسلمين دائماً، كما سنرى.

لكن الروايات اللاحقة ركزت حديثها على خيبر، وجعلتها أكثر شهرة،

---

(١٢٤) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ١٩٠ ـ ١٩٢؛ اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ٤٩، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ٥٥٠ ـ ٥٥٥. وبنو النضير «فخذ من جذام إلا أنهم تهودوا ونزلوا بجبل يقال النضير، فسُموا به، وكذلك قريظة»، انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٩.

(١٢٥) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٢، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٠. (عن الزهري)، انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٩، والطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٥٥ (عبد الله بن أبي بكر).

(١٢٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٢ (الزهري).

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٢؛ اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٢ ـ ٥٣؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٩١، وابن إسحق (وأخرج منها الخمس)، أي من أموال بني قريظة.

لتتخذ سابقة عملية، لأن الرسول، كما يقول الزهري، «خمّسها وقسّمها بين المسلمين»[129]، مع أن الرواية في الصفحة نفسها، وبسند جمعي (قالوا)، تُبيّن أن عمر هو الذي نفذ التقسيم عملياً (فأجلاهم عمر وقسم خيبر بين من كان له فيها سهم من المسلمين)[130]، أي بعد شغور ملْكية الأرض بترك أهلها لها من الناحية الفعلية. وهنا تأتي أهمية النص الذي يُفهم منه أن الملْكية اعتُبرت غنيمة يجب قسمتها بين من غنمها من المقاتلة تحديداً، بعد إخراج الخُمس للدولة[131]. وكخيبر، قسمت وادي القرى في عهد عمر أيضاً بعد أن كان الرسول قد أقطع منها قطائع[132]. ومع أن أبا يوسف يقول إن الرسول «لم يقسم شيئاً من الأرض غير خيبر»[133]، فإننا نعلم أنه قسم أرض النضير وقريظة وخيبر ووادي القرى، كما بيّنا من قبل.

والأمر، بالنسبة إلينا، سيان؛ فسواء قسمت هذه الأراضي أيام رسول الله أو أيام عمر، فإن المهم هنا هو الإقرار بمبدأ القسمة الذي لم يكن مثار جدال أو حوار في حينه؛ إذ تذكر أية رواية أي نوع من ردود الفعل أو صدى معيناً لهذه القسمة عند تنفيذها، وكأنها الشيء الطبيعي، وأظنها كانت كذلك فعلاً. إلا أن الأمر اختلف اختلافاً بيّناً عند الحديث عن الأراضي المفتوحة خارج الجزيرة، ذلك أن ما جرى في خيبر ووادي القرى، ولم تُذكر أموال بني النضير وقريظة رغم تشابه الأحوال والنتائج، أثار نقاشاً وجدالاً حادّين عندما أرادت مقاتلةُ الفتح، أي الجند، الاستناد إلى هذه السابقة في كل الأمصار الجديدة، الشام والعراق ومصر، في مطالبتها بقسمة الأراضي المفتوحة في بينها، على اعتبار أن تلك الأراضي هي مّما أفاء الله عليها أيضاً[134]، إلا أن هذا الربط بين الحالتين رفضه عمر بحزم، إذ رفض اعتبار الأرض المفتوحة غنيمة يجب قسمتها على من أفاء الله عليه، وقرر جعلها فيئاً عاماً لجميع المسلمين. وعلينا هنا أن ننوه بأن رأي عمر كان يخص الأرض التي صارت خراجاً فقط، أما ما عداها مّما لم يصالح أهله

---

(١٢٩) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٥ و٣٢، وأبو زكريا يحيى بن سليمان بن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، تحقيق جوينبول (ليدن: بريل، ١٨٩٥)، ص ٢١.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٣ و٢٩، وابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٣٨. وتذكر رواية أخرى عن نافع مولى عمر أن عمر قسّمها بين من شهد خيبر من أهل الحديبية (ص ٢٥).

(١٣١) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٥، واليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٥٥.

(١٣٢) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٨٨.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧١ و١٧٣.

(١٣٤) للمطالبة بقسمة الأرض، انظر: المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٢.

عليه، فاعتبرها غنيمة وتوزع بين الفاتحين، وهذا ما سنفصّل الحديث عنه بعد قليل. إلا أن الروايات، وخصوصاً الفقهية منها، لا تكاد تميز بين هذين الصنفين من الأرض، إذ هي تتحدث عن اعتبار الأرض فيئاً عاماً وحسب، كما سنرى.

لكن في ما يخص هذه الأرض التي صالح أهلها، فإن رأي عمر، وكذلك رأي بعض الصحابة، هو أن هذه الأراضي إنما تعتبر فيئاً عاماً يعود ريعه إلى جميع المسلمين، لأنه كما يبدو من تطور الأحداث، كان يريد، أو يفكر، في إنجاز خطة تضمن توزيع الريع عليهم بالفعل من خلال إنشاء الديوان وفرض العطاء، وذلك بعد فرض وتنظيم الضرائب على الأراضي وأهلها؛ هذه الخطة التي تؤدي إلى عودة الفيء إلى أهله (عامة المسلمين)[١٣٥]، فهل هذا هو الذي كان يدور في خلد عمر لدى اتخاذه قراراته الحاسمة بشأن الأرض، وإقرارها بيد أصحابها لتكون في فيء المسلمين ومنفعة عامتهم؟ فنحن نراه يُقر وضع الأراضي داخل الجزيرة مما يؤخذ من أهلها بالقتال كغنيمة تقسم بين من حضر فقط، وأما ما عدا ذلك، تُترك الأراضي التي صالح المسلمون أهلها بأيديهم على أن يستثمروها مقابل ما يفرض عليهم من ضريبة تجبى بانتظام لتصرف منها رواتب العطاء، طالباً ممن أسلم من أصحاب الأرض (وهو أمر نادر أول الأمر) دفع العُشر (الزكاة). ويفسر هذا ما قاله أبو يوسف عن الأرض العربية[١٣٦]، التي لم يكلفها رسول الله سوى دفع العُشر (الزكاة) في حالة إسلام أهلها، كما حصل في اليمن. ولكنه لم يتطرق إلى ذكر الأراضي التي صالح أهلها رسول الله بناء على اتفاق يدفعون بموجبه ما فرضه المسلمون عليهم، كما نصت عليه عهود الصلح معهم، كصلحه مع نجران، ومن أقره الرسول على دينه من أهل اليمن، وكذلك المناطق التي صالحها شمال الحجاز[١٣٧]، إذ بقيت الأرض لأهلها ولم يتخذ الرسول أي إجراء يؤدي إلى التدخل في وضع ملكيتها، سواء في هذه الأماكن أو في الحجاز كمكة والطائف والمدينة التي اعتبرت قرى عربية وأرضها أرضاً عربية، كما وصفها أبو يوسف، وهذا معناه أن الأرض العربية في الجزيرة كانت على ضربين: إما عشرية، إذا أسلم عليها أهلها، وإما لا شيء عليها إذا

---

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٢، وابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ١١٩.

(١٣٦) انظر: أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ١٧١ و١٧٣.

(١٣٧) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٦٩ ـ ٧٠؛ ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٢٦؛ الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ و١٢٩، وقدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، ص ٢٦١، ٢٦٩ ـ ٢٧٠ و٢٧٢.

صالح أهلها وبقيت في أيديهم. فكان ما فعله رسول الله في هذه الأراضي هو القاعدة. يقول أبو يوسف في هذا الصدد إن الرسول «افتتح فتوحاً من أرض العرب فوضع عليها العشر، ولم يجعل عليها شيئاً من الخراج. . . ألا ترى أن مكة والحرم لا يكون فيها خراج. فأجرى الأرض العربية كلها هذا المجرى. . . فكذلك أرض العرب»[١٣٨]، وكأنه يريد أن يقول إن أرض العرب لا تكون إلا أرض عشر، وملْكيتها لأصحابها، أو لا شيء عليها إن عقد المسلمون مع أهلها الذمة. وعليه، فقد عوملت أرض اليمن على هذا الأساس، إذ لم يفرض عليها خراج وإنما «جعل العشر في السيح ونصف العشر في الدالية»[١٣٩] بالنسبة إلى من أسلم منهم، ولم تشر المصادر إلى أرض من بقي على دينه منهم بأي شيء، وهذا يعني أنها تُركت لأهلها دون أن يُفرض عليها أية ضرائب أو تكاليف. أما الأرض التي فُرض عليها الخراج في ما بعد، فلأنها اعتبرت فيئاً، أي ملْكاً عاماً للمسلمين، كما يشير احتجاج عمر ضد المطالبين بالقسمة بآيات الفيء من سورة الحشر[١٤٠] وهذا ممّا لم يعهد معرفته أيام رسول الله.

فالأرض في هذه الفترة المبكرة كانت إما أرض عشر (أرض المسلمين)، وإما أرضاً ليس عليها شيء (أرض مَن صالح)، وهذا يشبه تماماً ما قاله الحسن ابن صالح وهو يتحدث عن صلح الحيرة ابتداءً؛ إذ هي أول أرض صالحها المسلمون خارج الجزيرة العربية، قال: «إنما هو شيء عليهم وليس على أراضيهم شيء»[١٤١]. وكذا ما رواه أبو مخنف عن صلح الحيرة، إذ لم يتطرق الصلح إلى الأرض بشيء[١٤٢].

وظهر صنف آخر أيضاً في الفترة المبكرة، هو الأرض التي أخذها المسلمون

---

(١٣٨) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ١٧١، ١٧٣، ١٨٥، ١٨٧ و١٨٩.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ١٧٨. يقول البلاذري عن اليمن إن الرسول (ﷺ) كتب لهم بـ «إقرارهم على ما أسلموا عليه من أموالهم وأراضيهم». انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١٤٠) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٢؛ **القرآن الكريم**، «سورة الحشر،» الآيات ٧ ـ ١٠، وابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ١١٩.

(١٤١) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢٤٨. طبعاً شمل صلح الحيرة قرى أخرى حولها، وحتى عين التمر ذكر البلاذري أنها صالحت كالحيرة. وكل هذه المناطق لم يذكر أن خالداً فرض على أراضيهم شيئاً (ص ٢٤٢ و٢٤٤ ـ ٢٤٥). ويذكر الطبري أن خالداً «أقرّ من لم ينهض من الفلاحين وجعل لهم الذمة»، انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٣٥٠.

(١٤٢) المصدران نفسهما، ص ٢٤٣ (أبو مخنف)، وج ٣، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦ (هشام الكلبي عن أبي مخنف) على التوالي.

من أراضي المشركين بالفتح (العنوة)، وهي الأرض التي قلنا إنها قُسِّمت بين المسلمين الذين شاركوا في فتحها، كأرض خيبر ووادي القرى، وما أُجلي أهله من أرض حول المدينة. هذا الوضع سيتغير جذرياً بعد خروج العرب إلى أطراف الجزيرة العربية وانتصارهم السريع والحاسم على جيوش الدول السابقة من فارسية وبيزنطية، وخاصة في الشام والعراق ومصر.

فالأرض التي أسلم عليها أهلها، أو صالح أهلها المسلمين دون وقوع قتال بين الطرفين، كانت ضئيلة جداً بحيث لا تكاد تذكر إلا عند الحديث النظري عن أرض الصلح. فهي ضئيلة المساحة بالنسبة إلى باقي الأراضي التي سيطر المسلمون عليها مباشرة بعد الفتح، لكن قسماً كبيراً من هذه الأراضي كان قد فقد ملاّكه، فشغرت ملْكيته، وخاصة في العراق، لأنهم إما قُتلوا في المعارك وإما هربوا تاركين أملاكهم، وإما أن هذه الأراضي كانت تابعة لكسرى أو لإحدى مصالح دولته المنهزمة. ويمكن قول الأمر نفسه عن الشام ومصر بالنسبة إلى قيصر والدولة البيزنطية. وهذا النوع من الأرض لم يكن يُعرف في الجزيرة قبل تلك الفترة.

هذه الأراضي الجديدة الشاسعة، وخاصة في العراق كما قلنا، اعتُبرت من البداية غنيمة أقرت الدولة، أي الخليفة عمر بن الخطاب، قسْمتها بين الجنود المقاتلة، كما سنرى، وهي التي تُعرف في المصادر الأولى بالصوافي[(١٤٣)]. ولم يرد أي ذكر لهذا النوع من الأراضي أو استعمال المصطلح في الروايات التاريخية أيام رسول الله أو أيام أبي بكر (ﷺ)، وإنما ظهرت مع فتح العراق وجلاء بعض أهل القرى والمناطق عن قراهم ومناطقهم.

أما النوع الآخر الجديد من الأرض، وهو لم يكن معروفاً من قبل أيضاً، فهو الأرض التي صالح المسلمون أهلها في البلاد المفتوحة عموماً على أن يقيموا عليها ويعملوا فيها مقابل ما فُرض عليها من ضريبة سميت في المصادر ضريبة الخراج، وهي ضريبة فرضتها الدولة على ناتج الأراضي التي أقرت أهلها عليها مقابل هذه الضريبة. وهذا معناه نظرياً، أن الدولة نزعت ملْكية الأرض من أهلها

---

(١٤٣) انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣ و٥٨٧؛ ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ٢٣، ٥٩ و٦١، وفالح حسين، **الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي** (عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٧٨)، ص ٤٩ ـ ٥٠. وعرّف **لسان العرب** الصوافي بـ «الأرض والأملاك التي جلا عنها أهلها أو ماتوا ولا وارث لها، واحدها صافية»، انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «صفا».

وحولتها إلى ملكية عامة للأمة، مع بقائها في يد أهلها من الناحية العملية، فسُميت الأرض أرض الخراج نسبةً إلى الضريبة التي فُرضت عليها، وسمّيت أرض الذمة أو الصلح أو العهد نسبةً إلى العهد الذي عقد مع أهلها، وهي عملياً أرض صلح ولكن ليس كالصلح الذي عقد مع الحيرة وما حولها، لأن الصلح هنا كان نوعاً من التنظيم الذي أقرته الدولة الإسلامية لأهل البلاد وأرضهم بعد الانتصار العسكري وهزيمة الجيوش التي حاربتها. فبعد هروب هذه الجيوش، عقدت الدولة (قادة الجيوش) عهود الصلح مع أهالي المدن والمناطق التي صارت بحكم الانتصار العسكري خاضعة لهم. فكان الصلح هنا نوعاً من الاعتراف المتبادل بين السكان (أهل البلاد المفتوحة) بالسلطة والدولة الجديدة. وفي المقابل، أعطتهم الدولة ضمان أمنهم وحريتهم الدينية مقابل ما فرضت عليهم من تكاليف، ومنها ضريبة الخراج على أرضهم، مقابل عدم مصادرتها وإبقائها في أيديهم يستثمرونها ويؤدون ما فرض عليها، لذلك قلنا إنها اعتبرت للأمة نظرياً وبقيت في يد أهلها عملياً.

هذا الوضع الجديد في البلاد المفتوحة هو الذي أوجد أرض الصوافي من ناحية، وأرض الخراج من ناحية ثانية، وأثار بذلك مسألة امتلاك الأراضي ووضعها القانوني بشكل عام. وظهر، وهذا هو المهم بالنسبة إلينا، دور الدولة في عملية تنظيم هذه المسألة من حيث امتلاك الأراضي ووضع الضرائب الواجبة عليها.

وتتحدث المصادر التاريخية عن رأيين متناقضين بشأن الموقف من الأرض ووضعها القانوني: **أولهما** رأي الجند، المقاتلة، الذين رأوا في هذه الأرض غنيمة يجب قسمتها بينهم كقسمة الغنائم، **وثانيهما** رأي الدولة التي كانت لتوها قد بدأت تكوين جهاز إداري للحكم والإشراف على الأراضي المفتوحة وتسيير أمور الدولة المالية والعسكرية والإدارية، بخطط تهدف إلى استمرارية الفتح والجهاد، وإنشاء المراكز الجديدة في البلاد المفتوحة التي تتولى تنفيذ هذه الخطط، كالكوفة والبصرة في العراق، وأجناد الشام والفسطاط في مصر، والقيروان في أفريقيا في فترة لاحقة.

وتتركز حجة الجند في المطالبة بالتقسيم على اعتبار الأرض غنيمة يجب قسمتها كما قسم رسول الله خيبر[١٤٤]. ويروي البلاذري أنه بعد فتح السواد

---

(١٤٤) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٨٩.

«قالوا له: اقسمه بيننا فإنا فتحناه عنوة بسيوفنا»[١٤٥]. واستندوا في ذلك، على ما يبدو، إلى آية الغنائم في سورة الأنفال[١٤٦]؛ إذ رأوا فيها أن الله منحهم أربعة أخماس ما يغنموه، ولكن الدولة، ممثّلة بالخليفة، صاحب القرار، اختلفت في نظرتها تماماً عن نظرة الجند، وأصرت بعد حوار طويل على اعتبار الأرض، خاصة تلك التي صارت أرض خراج، فيئاً عاماً مختلفاً عن الغنيمة التي قصرتها على ما يغنم الجيش من الأموال المنقولة فقط. وفسر عمر الفيء بأنه مورد عام يجب أن يعود نفعه على جميع المسلمين، باعتباره ملْكاً لا يجوز انفراد فئة محدودة من المسلمين بالانتفاع به. واستند إلى ذلك، أي التمييز بين الفيء والغنيمة، إلى آيات الفيء التي تتحدث عن أن الفيء يخص جميع المسلمين[١٤٧]. ويذكر الطبري في تفسيره لهذه الآية تعليق عمر بعد قراره، فيقول: «استوعبت هذه الآية المسلمين عامة فليس أحد إلا وله حق»[١٤٨].

وتبدو مشكلة الأرض، من خلال الكثير من الروايات، وكأنها انحصرت في الأرض التي يطلق عليها عادة أرض الخراج، ولكن المشكلة الأبرز، في ما نرى، هي التي أثيرت حول الأراضي التي صارت، نتيجة الفتح، شاغرة الملْكية لخلوها من أهلها، ولذلك صار الفاتحون هم أصحابها الجدد، وهي التي عُرفت بالصوافي كما ألمحنا قبل قليل، لأنها صارت صافية للمسلمين الذين فتحوها فغنموها. وهي سبب الاضطراب بالفعل؛ إذ تناقضت آراء الدولة مع آراء الجند، أبناء القبائل، حول ملْكية الأرض هذه بعد فتحها بفترة ليست بالطويلة، فتجاهلت الروايات مشكلتها، أو أن الرواة لم يستوعبوا بدايات المشكلة وكيف تطورت حتى تناقضت الآراء حولها، وتصورت أن الصراع كان حول أرض الخراج لالتباس الأمر عليهم، ولعدم فهمهم التطورات الأولى.

---

(١٤٥) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٦٨ (عن إبراهيم التيمي).

(١٤٦) انظر: **﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول﴾ [القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية ٤١].

(١٤٧) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٢، وقد أطنب أبو يوسف في ذكر رأي عمر حول هذه المسألة، انظر: **القرآن الكريم**، «سورة الحشر،» الآيات ٧ ـ ١٠، تنص كما يلي: **﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى. للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم. والذين تبوؤوا الدّار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم. والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان﴾**.

(١٤٨) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن... [وبهامشه] تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان لنظام الدين النيسابوري**، ٣٠ ج في ١٠ مج، ط ٣ (القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٩٦٨)، ج ٢٨، ص ٣٧.

لكن مشكلة أرض الخراج، كما فصّلت الروايات الحديث عنها، سرعان ما تمكنت الدولة من حلها بعد الفتح بالتدابير التي تنسبها هذه الروايات إلى عمر بن الخطاب، بعد استقرار أوضاع الفتح في الشام والعراق إثر القادسية واليرموك. أما ما عدا هذين الصنفين: الخراج والصوافي، فلم يجر حولها نقاش أصلاً لأنها ضئيلة خارج الجزيرة بشكل عام، أعني أرض من صالح قبل المعركة، أو أرض من أسلم على أرضه(١٤٩).

ومن المفروض أن تضع الدولة الإسلامية قواعد التعامل مع أهالي البلاد المفتوحة، وخصوصاً ما يتعلق بالقضية الأساسية، وهي مسألة تنظيم ملْكية الأرض وكيفية التعامل مع أهلها. وهذا ما فصّل الكثير من الروايات الحديث فيه، خاصة وهي تتحدث عن عهود الصلح التي عُقدت مع أهالي هذه البلاد، فنراها تقر تقسيم الأرض التي لا مالك لها (الصوافي) بين الجند الذين اشتركوا في فتحها(١٥٠)، لكنها رفضت رفضاً قاطعاً فكرة تقسيم الأرض التي صالح أهلها من قبل، فأقروا عليها ليؤدوا الخراج، وهي التي سمّتها المصادر أرض الخراج.

لكن إقرار عمر بن الخطاب مبدأ تقسيم أرض الصوافي(١٥١) لم ينفذ، كما سنرى، إلا في حالات نادرة. كما أن تقسيم أرض الخراج كان أمراً غير عملي في مجتمع بدوي لا يعير قيمة للزراعة ولا يفهم معنى استثمار الأرض الزراعية(١٥٢) أصلاً. ثم إن تقسيم هذه الأراضي لا يبدو أمراً عملياً من حيث

---

(١٤٩) انظر: فالح حسين، «ملكية الأراضي وأصنافها،» في: فالح حسين، **الإدارة المالية في الإسلام**، ٣ ج (عمّان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٩١)، ج ٢، ص ٤٤٢.

(١٥٠) يذكر الطبري رواية واضحة المعنى عن سيف بن عمر التميمي بصدد إجازة تقسيم الصوافي بين الجند: «ومن ترك أرضه من أهل الحرب فخلاها فهي لكم». انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٤، ص ٣٠، وسنعود للتفصيل في هذا الموضوع لاحقاً.

(١٥١) وقد ورد اسم الصوافي لدى البلاذري باسم «أرض الجالية»، أي التي جلا أهلها عنها. انظر: البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢٧٣، ولأصناف الصوافي، انظر: ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(١٥٢) وقد وردت لدى البلاذري رواية ذات مغزى في هذا المجال إذ توضح أهمية الماشية في حياة البدو وليس الزراعة والأرض، فقد قدم أحد رجالات الفتح من العراق وافداً على عمر بن الخطاب، وهو خالد بن عرفطة العذري، فلما سأله عمّا وراءه من الناس أجابه «تركتهم يسألون الله لك أن يزيد في عمرك من أعمارهم، ما وطئ أحد القادسية إلا وعطاؤه ألفان أو خمس عشرة مائة وما من مولود ذكراً كان أو أنثى إلا ألحق في مائة وجريبين في كل شهر. قال عمر: إنما هو حقهم وأنا أسعد بأدائه إليهم لو كان من مال الخطاب ما أعطيتهموه. ولكن قد علمت أن فيه فضلاً فلو أنه إذا خرج عطاء أحد هؤلاء ابتاع منه غنماً فجعلها بسوادهم فإذا خرج عطاؤه ثانية ابتاع الرأس والرأسين فجعله فيها. فإن بقي أحد من ولده كان لهم شيء قد اعتقدوه فإني لا أدري ما يكون بعدي. وإني لأعم بنصيحتي من طوقني الله أمره». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

المبدأ[١٥٣]، فكان القرار عدم القسمة، بغض النظر عن مطالبة الجند بذلك، هذه المطالبة التي تحدثت عنها الروايات التاريخية التي غلبت عليها النظرة الفقهية إذ التفتت إلى ما هو نظري وأهملت غالباً التطورات الإدارية العملية. وما يلفت الانتباه حقاً في حديث الروايات حول مسألة أرض الخراج والحوار الذي دار بين الجند والدولة، هو تكرار الحديث في الشام والعراق ومصر. ونحن نفهم هذا التكرار على أنه ناتج من محاولة الروايات التركيز على المشكلة لتأكيد النتيجة التي كانت دائماً تكراراً لرأي عمر، وهو الرفض، وترك الأرض في يد أهلها، وفرض الخراج عليها، مع بروز المشكلة في العراق على نطاق أوسع ربما بسبب وفرة الأرض هناك، سواء من الذي سمّته المصادر الصوافي أو الخراج، إضافة إلى نشاط القبائل المطالبة بما اعتبرته حقها، أي توزيع الأرض على أبنائها. كما يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن العراق قد شهد مشكلة الصوافي، التي جلا عنها أهلها في أثناء الحرب، مما لم نسمع به في الشام أو مصر. وفوق هذا كله كانت العراق المنطقة التي سيطر فيها العرب على مساحات شاسعة من الأرض الزراعية قبل سواها.

وقد فصّل أبو يوسف الحديث عن الاتجاهين المتصارعين حول وضع الأرض، وكيفية توصل عمر إلى قراره بعد استطلاع رأي كبار الصحابة، الذي أقر من خلاله الأراضي المفتوحة في يد أهلها بعد صلحه لهم، أي عدم التقسيم في كل الأمصار، فأصبحت الأرض، أي أرض الذمة التي صالح عمر أهلها، أرض الخراج[١٥٤]. وهذا يبرز لنا وجود الدولة وسلطتها، إذ كان لها السياسة نفسها في تطبيق هذا القرار في مختلف المناطق المفتوحة، فالسلطة الواحدة تتعامل بالقرار عينه عند مواجهتها المشكلة نفسها، وفي كل الأحوال والأماكن، كما حصل هنا بالنسبة إلى أرض الخراج.

ورغم أن روايات كثيرة تركز على أسماء لامعة عند حديثها عن المطالبين

---

(١٥٣) قارن مع: عبد العزيز الدوري، **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**، ط ٣ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٤)، ص ٨٧ و٩٠؛ يوليوس فلهاوزن، **الدولة العربية وسقوطها**، ترجمة عبد الهادي أبو ريدا (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٩)، ص ٢٨، وحسين، **الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي**، ص ٥٦.

(١٥٤) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١١١ ـ ١١٢ و١١٥ ـ ١١٦؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٥٠ ـ ١٥٢، ٢١٤، ٢١٨ و٢٦٨، الذي لخص الفكرة بقوله: «وصارت الأرض أرض خراج»، ص ٢١٥؛ ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ٢٧ و٤٦؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٨٣ ـ ٨٤ و٨٦، وحسين، المصدر نفسه، ص ٤٣.

بالقسمة، كالزبير وبلال وعبد الرحمن بن عوف[١٥٥]، فإن هؤلاء لم يكونوا في حقيقة الأمر وحدهم، إلا أنهم كانوا الأكثر بروزاً وشهرة ممن تحدث باسم المطالبين. يقول أبو يوسف، راوياً عن الزهري: «إن عمر استشار الناس في السواد حين افتتح، فرأى عامتهم أن يقسمه. وكان بلال بن رباح أشدهم في ذلك»[١٥٦]. وبيّن البلاذري في رواية عن يزيد بن أبي حبيب وهو يتحدث عن السواد: «إن الناس سألوا أن يقسم بينهم ما أفاء الله عليهم»[١٥٧]. وقال عن إبراهيم التيمي في رواية أخرى أكثر وضوحاً: «لما افتتح عمر السواد، قالوا اقسمه بيننا فإنا فتحناه عنوة بسيوفنا»[١٥٨]، فكان جواب عمر النفي بقوله: «ما لمن جاء بعدكم من المسلمين؟»، ولم يقسمها بينهم[١٥٩]. وعلّق أبو عبيد على القرار بقوله إن عمر «أراد أن تكون فيئاً موقوفاً للمسلمين»[١٦٠]، الأمر الذي حققه فرض العطاء للجند وعيالهم، كما رأينا. ونؤكد مرة أخرى أن هذا القرار يخص الأرض التي سميت أرض الخراج تحديداً؛ إذ هي الأرض التي يعود ريعها إلى الدولة، فتصرف منه الرواتب، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنا لو قسمناها لم يكن لمن بعدهم شيء[١٦١].

وهذا يشعر بأمر آخر، إن صحت الرواية، وهي أن التفكير في الأعطيات ترافق مع التفكير في إقرار الأرض في يد أصحابها، أو أنه لاحق له، لأن مقولة عمر السابقة هذه إنما جاءت في رسالة أرسلت إلى سعد بن أبي وقاص، ربما كُتبت بعد اتخاذ الكوفة، أي بين سنة ١٧وسنة ٢٠ هـ، على اعتبار أن الديوان كان قد تم إنشاؤه سنة ٢٠هـ أو قبلها بقليل، كما سبق وبيّنا.

ويؤكد بعض الروايات في المصادر المبكرة ردود فعل عمر دائماً بالاتجاه نفسه المناقض لفكرة التقسيم، رغم المطالبة في كل مكان[١٦٢]. ويفترض أن الأمر

---

(١٥٥) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٢؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢١٤؛ اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٥٢، وابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ٨٨.

(١٥٦) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(١٥٧) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦، وابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١٥٨) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٦٨، وابن سلام، **الأموال**، ص ٨١.

(١٥٩) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٦٨، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٤)، ص ٩٢.

(١٦٠) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٨١.

(١٦١) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢٦٦، وابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(١٦٢) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١١٢ ـ ١١٣؛ ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ١٩، وابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.

بدأ بالشام في أثناء زيارة عمر للجابية سنة ١٦ أو ١٧هـ، أو قبل ذلك؛ إذ يذكر الأزدي أن هذه القضية كانت قد أثيرت قبل زيارة عمر للشام، عندما عُرض عليه اختلاف الجند في أرض الأردن بعد فتحها سنة ١٣هـ، بكتاب وصله من هناك فكان جواب عمر: «إني رأيت أن نقرهم وأن نحمل الجزية عليهم ونقسمها بين المسلمين ويكونوا عمّار الأرض فهم أعلم بها»(١٦٣). ونحن نُرجِّح صحة الرواية لأنها تُشعر ببدايات التفكير في مسألة إبقاء أهل الأرض عليها ليعملوا فيها، تماماً كما حصل في خيبر بعد فتحها سنة ٧هـ، وقبل بروز فكرة الخراج وأرض الخراج في ذهن عمر، كما يبدو. لكن رواية أبي عبيد تقول إن عمر لما جاء الجابية أراد قسمة الأرض بين الناس، فقال له معاذ: «إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة ثم يأتي بعدهم قوم يسدون عن الإسلام مسداً فلا يجدون شيئاً فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم، فصار إلى قول معاذ»(١٦٤). وكان القرار: إقرار أهل القرى على ما كان في أيديهم من أرضهم لقاء دفع ما قرره عليهم، وهو الخراج. وهذا يشير إلى أن قرار عمر بعدم القسمة قد اتخذ بعد أناة ومناقشة مستفيضة مع من طالبوه بالقسمة (ومكثوا في ذلك يومين أو ثلاثة أو دون ذلك ثم قال عمر رضي الله عنه إني وجدت حجة)(١٦٥)، أي دليلاً يثبت صحة رأيه وما ذهب إليه، وقرأ عليهم آيات الفيء.

ولكن الرواية التي تتحدث عن متابعة عمر لرأي معاذ تُشعر وكأن عمر كان يفكر في القسمة قبل حواره مع معاذ، لذا نرى أن رواية الأزدي السابقة هي الأسبق في الحصول، وبالتالي أدق في عرضها لمسألة إبقاء الناس عمالاً على الأرض لأنها توافق سنة سابقة، كما أشرنا، وهو ما فعله رسول الله مع أهل خيبر، لأن كل الروايات تقريباً تتوافق مع عدم القسمة في كل المناسبات المشابهة، اللهم إلا في ما يتعلق بالأرض الجالية، التي جلا عنها أهلها، واعتبرت صوافي، كما سنرى. كما أنه لم يرد عن عمر سوى هذه الرواية التي تلمح إلى نيته بالقسمة، إذ لم يرد عن عمر أنه فكر في قسمة الأرض في أي وقت من

---

(١٦٣) أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي، **فتوح الشام**، تحقيق عبد المنعم عبد الله عامر (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٠)، ص ١٤٠ ـ ١٤٢.

(١٦٤) ابن سلام، **الأموال**، ص ٨٣ ـ ٨٤، والبلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(١٦٥) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١١٦؛ ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٦، وابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ١٩.

الأوقات، بل إن القرار نراه وباستمرار: إقرار الأرض في يد أهلها، وهو الذي اتخذه من البداية، فكان القاعدة العملية التي نجد تطبيقها في كل مكان. ولا نجد له نقيضاً في ما بين أيدينا من مصادر.

إلا أن إثارة موضوع الأرض في الشام يعتبر أمراً متوقَّعاً، وذلك بسبب أسبقية الشام في الفتح أولاً، وبسبب زيارة عمر العملية لها وتنظيم أوضاعها في الجابية سنة ١٧هـ، ثانياً.

أما في العراق، فيرد الحديث عن قسمة الأرض عندما يجيب عمرعن كتاب كان قد وصله من سعد بن أبي وقاص بعد فتح السواد، يقول فيه: «أما بعد، فقد بلغني كتابك تذكر أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم وما أفاء الله عليهم، فإذا أتاك كتابي هذا، فانظر ما أجلب الناس عليك من كراع أو مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الأرض والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين»[١٦٦]. وتؤيد رواية الطبري بإسناده الجمعي (قالوا) هذا الأمر بأن عمر كتب إليه، أي سعد، أن «أقرّ الفلاحين على حالهم، إلا من حارب أو هرب منك فأدركته، واجر لهم ما أجريت للفلاحين من قبلهم. وإذا كتبت إليَّ في قوم فأجروا أمثالهم مجراهم»[١٦٧]، فيكون عمر بهذا الأمر قد سنّ مبدأً عاماً يطبق في كل الأحوال التي ينطبق عليها هذا المبدأ دائماً. وبالفعل، هذا ما اتبعه سعد بالسواد بناء على هذه التعليمات، فأقر الفلاحين على الأرض ولم تقسم. لأن جواب رسالة عمر إليه حمل أوامر أخرى تتعلق بأرض هجرها أهلها، وهؤلاء لهم ترتيب آخر (أما من سوى الفلاحين فذاك إليكم ما لم تغنموه ـ يعني تقتسموه ـ ومن ترك أرضه من أهل الحرب فخلاها فهي لكم. فإن دعوتموهم وقبلتم منهم الجزاء ورددتموهم قبل قسمتها فذمّة، وإن لم تدعوهم ففيء لكم لمن أفاء الله ذلك عليه)[١٦٨].

وتستمر الرواية في الحديث عن الإجراءات، بعد جلولاء سنة ١٦هـ، (فأقروا

---

(١٦٦) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ١١٣؛ ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨ و٤٨؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦ (ابن لُهيعة عن يزيد بن أبي حبيب)، وابن الجوزي، **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**، ص ٩٣. والكراع: هو السلاح، وقيل هو اسم الخيل والسلاح، انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «كرع»، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، عني بتصحيحه ونشره إدارة الطباعة المنيرية (القاهرة: مطبعة الشرق، ١٣٤٢هـ/[١٩٢٣م])، ص ٣٩، وهو يرى أن «الكراع في الدواب لا غير».

(١٦٧) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٤، ص ٣٠.

(١٦٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٠ ـ ٣١.

الفلاحين ودعوا من لجّ، ووضعوا الخراج على الفلاحين وعلى من رجع وقبل الذمة، واستصفوا ما كان لآل كسرى ومن لجّ معهم فيئاً لمن أفاء الله عليه)[١٦٩]، أي إن بعض الأرض صار ذمة، خراجاً، وبعضها صار صافية للمقاتلة. فكان رد فعل عمر على المطالبة بالقسمة في العراق مشابهاً لما فعله في الشام من قبل[١٧٠]، وهذا هو الأمر المنتظر، فتشابُه الظروف أدى إلى تشابُه النتائج.

لكننا نجد تكرار المشهد مرة ثالثة في مصر، وهو مطالبة الجند بالقسمة ورفض عمر للطلب. يقول ابن عبد الحكم في رواية عن أحد المشاركين في الفتح (سفيان بن وهب الخولاني): «إنا لمّا افتتحنا مصر بغير عهد قام الزبير بن العوام فقال: اقسمها... قال عمرو: لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين، فكتب إليه عمر: أقرّها حتى يغزو منها حَبَل الحَبَلَة»[١٧١]. ويبين البلاذري في رواية يوصل سندها إلى عبد الله بن عمرو بن العاص أن جند مصر انقسموا إلى قسمين، قسم طالب عمر بإقرار الأرض في يد أهلها و«نفر منهم سألوا أن يقسم الأرض بينهم»[١٧٢]. وتذكر رواية ثالثة أن عمر كتب إلى عمرو بشأن أرض مصر التي طالب البعض بقسمتها: «لا تقسمها وذرهم يكون خراجهم فيئاً للمسلمين، وقوة لهم على جهاد عدوهم، فأقرها عمرو»[١٧٣]، وصارت الأرض أرض خراج[١٧٤].

ولنا هنا على المطالبة بقسمة الأرض في مصر ملاحظة، وهي أن مصر فُتحت سنة ٢٠ ـ ٢١هـ، عندما كانت مشكلة الأرض قد أثيرت من قبل في الشام والعراق، كما رأينا. وكانت الدولة، حسب الروايات التي أشرنا إلى بعضها

---

(١٦٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٠.

(١٧٠) انظر: أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١١٥ ـ ١١٦؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٨١؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٥؛ أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي، **فتوح الشام**، تحقيق عبد المنعم عبد الله عامر (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٠)، ص ١٤٠، وحسين، **الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي**، ص ٤٠.

(١٧١) ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ٨٨؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢١٨. وهنا ترد عبارة «كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر» على لسان الزبير. أما حَبَل الحَبَلة، فتعني في الأصل «ولد الولد الذي في البطن، وكانت العرب في الجاهلية تتبايع على حَبَل الحَبَلَة في أولاد أولادها، في بطون الغنم الحوامل. وحتى يغزو منها حَبَل الحَبَلة هنا، يريد حتى يغزو أولاد الأولاد أي يكثر المسلمون فيها بالتوالد. فإذا قسمت يكون قد انفرد بها الآباء دون الأولاد»، أي تصبح بعدم القسمة مورداً دائماً لتمويل الجهاد والغزو. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١٣، ص ١٤٨، مادة «حبل».

(١٧٢) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(١٧٣) ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١٧٤) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢١٥.

سابقاً، قد حسمت بقيادة عمر بن الخطاب أمرها بالشكل الذي رأيناه(١٧٥)، بينما الصورة تكاد تتكرر هنا، من حيث المطالبة والرفض، ومن حيث تبادل الرسائل بين قائد الفتح في مصر، عمرو بن العاص، والخليفة، تماماً كما حصل في الشام والعراق. فهل تجدد الحوار حقاً بين الدولة والجند بعد فتح مصر؟! أم أن الحديث هنا ما هو إلا صدى للتركيز على نظرية المطالبين بالقسمة ووحدة القرار والتنظيم الذي قرره عمر إزاء ذلك؟! منطق الأحداث يقول: إنه لم يكن هناك من داعٍ من الناحية العملية ولا النظرية لإثارة المشكلة، على اعتبار أنها قد حُلّت جذرياً من قبل، اللهم إلا إذا كان الحديث هنا يرمي إلى التركيز على المشكلة بحد ذاتها، وليسوّغ ما قررته الدولة من اعتبار الأرض أرض خراج.

ونختم الحديث عن أرض الخراج بالقول إن قرار عمر كان يسعى إلى أن يحتفظ للدولة بمورد دائم تموله هذه الأرض، أو ما فرض عليها، لتنفيذ الإنفاق على مصالح الدولة؛ إذ يتكرر قول عمر باللفظ أو المضمون (فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض قد قسمت وُوِّرثت عن الآباء وحيزت؟ ما هذا برأي)(١٧٦). فهو من البداية لا يبدو مقتنعاً بمبدأ القسمة كما يذكر أبو يوسف عن الزهري أن رأي عمر من البداية «أن يتركه ولا يقسمه»(١٧٧)، لأن رأي عمر كان يسعى باستمرار إلى تأمين المصلحة العامة الأكثر شمولاً، الأمر الذي افتقر إليه أصحاب النظرة الفردية الضيقة، سواء من أبناء القبائل، عامة الجند، الذين سيطرت عليهم كما يبدو فكرة الغزو التي اعتادوها من قبل، أو بعض الصحابة الذين ترد أسماؤهم ممن لم يمتلك بُعد النظر الذي اتسم به موقف عمر من خلال جوابه للمطالبين بالقسمة بقوله «فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها (لاحظ هنا عدم ذكر مصر في الرواية) فما يسدّ به الثغور وما يكون للأرامل والذرية بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق؟»(١٧٨).

كما نريد أن نذكر أن قرار عمر يربط دائماً بين عدم القسمة والأعطيات،

---

(١٧٥) هنا نشير إلى الرواية التي ذكرها أبو يوسف حول مسألة الأرض في الشام والعراق وعدم التطرق إلى مصر، ربما لأن مصر لم تكن قد فتحت بعد، وهذا هو المرجح، لأن المطالبات في الشام لا بد وأنها كانت قبل سنة ١٧هـ (زيارة الجابية). وحول ذلك التاريخ، بين سنتي ١٦ ـ ١٨هـ، كانت المطالبات في العراق، أي قبل التفكير العملي لفتح مصر الذي بدأ أواخر سنة ١٩هـ وأوائل سنة ٢٠هـ.

(١٧٦) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١١٣.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ١١٦، وجمال محمد داود محمد جودة، **العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام**، إشراف عبد العزيز الدوري (عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٧٩)، ص ٨٦.

(١٧٨) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ١١٤.

أعطيات الجند وعيالهم، لتكون الأرض بمثابة مورد دائم يمول هذه الأعطيات، وهو ما يُشعر بأن تنظيم الأرض وفرض التكاليف عليها، على أهلها، ارتبطا من البداية بإنشاء الديوان عملياً، تماماً كما هو حال تنظيم الضرائب في كلتا الحالتين، الشام والعراق أولاً، ثم مصر بعد ذلك بفترة وجيزة.

وإلى جانب الأرض التي دُعيت أرض الخراج، هناك ما يُعرف بأراضي الصلح، وإن كانت ضئيلة، ثم أراضي الصوافي، التي يبدو أنها شكلت مساحات شاسعة من أرض العراق، وهي التي شكلت محور خلاف أشد وأخطر بين الدولة وأبناء القبائل العربية بعد فترة غير طويلة من الفتح، ولكن بعد خلافة عمر بن الخطاب.

أما بالنسبة إلى أرض الصلح، التي نعني بها هنا فقط الأرض التي صالح أهلها المسلمين صلحاً حقيقياً، أي دون أن يدخلوا معهم في حرب ودون انتصار المسلمين عليهم في المعارك العسكرية،- وهذا هو الصلح الحقيقي هنا، فقد اعتُبرت كالأرض التي أسلم عليها أهلها من حيث ملْكية أصحابها لها، يتصرفون فيها تصرف المالك دون قيود. وهذا ما يميزها نظرياً وعملياً عن أرض الخراج، أرض الذمة، إضافة إلى تميُّزها منها أيضاً بما كُلِّفت به أرض الخراج من الضرائب، لأن أرض الذمة التي صالح أهلها المسلمين (فصاروا ذمة فهي أرض خراج)[179]، ويعني بها هنا الأرض التي أبقت الدولة أهلها مقابل الخراج، وليس أرض الصلح التي نحن بصدد الحديث عنها الآن، بينما الأرض التي أسلم عليها أهلها فإنها، باتفاق الروايات، اعتبرت أرض عُشر، أي كُلِّفت بدفع العُشر فقط، وهي لم تدخل ضمن الحوار أو النقاش الذي دار حول الأرض أصلاً، لذا لا نرى ضرورة بالاستفاضة في الحديث عنها، لكننا نشير إلى أن هذه الأرض التي صالح أهلها عليها دون حرب، فلم تتطرق العهود الأولى إلى ما كُلِّفت به، وإن يكن بعض الروايات يُشعر بأنها دفعت الخراج، إذا بقي أهلها على الذمة، وعند إسلامهم تصبح أرضهم أرض عشر لأنهم إنما دفعوا الخراج لذمتهم، وأرضهم كانت لهم أحرزوها بالصلح، وأظن أن هذا تفسير لاحق لم يكن معروفاً أول الأمر، كما سنرى. لكن القاعدة التي ذكرها يحيى بن آدم تبدو لنا نظرية (من أسلم من أهل الصلح رُفع الخراج عن رأسه وعن أرضه، تُعتبر أرضه أرض عُشر)[180] ومعنى

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(١٨٠) ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ٢٢.

ذلك أنه يتحرر من دفع الخراج المفروض على أرضه ومن جزية رأسه، باعتباره انتقل من الذميّة إلى الإسلام، وتدفع أرضه العُشر كأرض المسلمين. وإذا جاز لنا العودة إلى مصطلح الأرض العربية التي لم يفرض عليها شيء، إذا لم يسلم أهلها، وفي حالة الإسلام يفرض عليها العُشر، وما قاله ابن آدم نفسه عن أهل المناطق التي صالحت المسلمين، كالحيرة وما حولها، وهم كلهم عرب[١٨١]، فإن ما رواه ابن آدم يبدو متناقضاً مع القاعدة التي ذكرها عن أرضهم: «فمن كان منهم صلحاً فعليهم الذي صولحوا عليه فيخلّى بينهم وبين أرضهم، ولا يوضع عليها شيء ما أقاموا بصلحهم يؤدونه للمسلمين»[١٨٢]. ويقول البلاذري بشكل واضح عن صلح الحيرة: «إنما هو شيء عليهم وليس على أرضهم شيء»[١٨٣]، وما كان عليهم هو «مائة ألف يؤدونها في كل سنة»[١٨٤]، وهو ما يعني أن هذا الصلح الأول لم يتطرق إلى ذكر الأرض وإنما «كانوا على شيء مسمّى»، كما ذكر أبو حنيفة الدينوري[١٨٥].

لذا، فإن الحديث عن فرض الخراج على أرض الصلح في الأصل، ربما كان متأثراً بالنظرة التي تطورت نحو أرض الخراج في ما بعد، عندما استقرت فكرة أرض الخراج وضريبة الخراج التي بموجبها قيل: لا تَترك أرضاً من أرض الذمة دون خراج. ونحن نرى أن هذا كان إجراءً لاحقاً لم يعرفه الفاتحون الأوائل، كما حصل مع خالد في الحيرة وما حولها[١٨٦]، رغم الانطباع الذي يعطيه بعض الروايات من أن أرض الصلح دفعت الخراج ابتداءً[١٨٧]. لكن المسلمين اشتروا من هذه الأراضي لأنها ملك لأصحابها، ولم يتعرض المسلمون لها. ولدينا مثال من رواية للبلاذري حول هذه الأرض التي أسلم أهلها وكيف

---

(١٨١) انظر زعماء الحيرة الذين صالحوا خالد بن الوليد، في: البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢٤٣.

(١٨٢) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٨٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٣، وابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١٨٥) أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، **الأخبار الطوال**، تحقيق عبد المنعم عامر؛ مراجعة جمال الدين الشيال، تراثنا (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإدارة العامة للثقافة، الإقليم الجنوبي، ١٩٦٠)، ص ١٢٢.

(١٨٦) انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٤٨، وهو يتحدث عن هذه الأراضي (وليس على أرضهم شيء)، ويعبّر هنا عن البدايات.

(١٨٧) ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ٥٤ ـ ٥٥.

عوملوا، فبعد جلولاء أسلم كثير من الدهاقين[188] «قالوا: أسلم جميل بن بصبهرى، دهقان الفلاليج والنهرين، وبسطام بن نرسي، دهقان بابل وخُطرنيّة، والرُّفيل، دهقان العال، وفيروز، دهقان نهر الملك وكوثى، وغيرهم من الدهاقين. فلم يعرض لهم عمر بن الخطاب ولم يخرج الأرض من أيديهم»[189]، الأمر الذي يعني أنها بقيت في أيديهم يدفعون العُشر كمسلمين.

وعلى كل، فإن هذه الأراضي لم تُعرف إلا في بعض نواحي السواد والحيرة وما حولها، المذكورة لدى البلاذري[190]، وأضاف أبو يوسف إليها عين التمر[191]، وإن كنّا نشك في اعتبار عين التمر من أرض الصلح كالحيرة، لأنها صالحت بعد قتال وأسر بعض أهلها[192]، وهو ما يميزها من الحيرة التي صالح أهلها دون قتال باتفاق الروايات، اللهم إلا إذا اعتُبرت عين التمر من الأرض العربية، لأن أهلها كانوا من العرب، وفي حالة إسلامهم تُعتبر أرضهم عُشرية، ولم يُفرض الخراج على أرضهم ابتداءً.

أما صلح الحيرة وما حولها، فإننا نود أن نشير إلى تّميزه، وبالتالي اختلافه عمّا سُمي عهود الصلح التي كانت تعقد مع أهالي مدن الشام أو العراق، وصلح بابليون وكثير من مدن مصر التي صالحت في هذه الفترة، ذلك أن الصلح هنا حصل دون قتال وتسليم بعد الهزيمة، كما حصل في المدن والمناطق الأخرى، حيث كان العرب يمنحونها صفة الذمة أو الصلح بعد طرد القوات الساسانية (في العراق) أو القوات البيزنطية (في الشام)، إثر المعارك التي كانت تسفر عن سقوط المدن تحت السيطرة العربية الإسلامية، فيفرضون عليها لقاء ذلك التكاليف المؤقتة أو الدائمة، التي لخصتها عهود الصلح بالجزية والخراج

---

(١٨٨) الدهاقين، مفردها دهقان، كلمة فارسية تعني رؤساء القرى، وهم الملّاك الكبار في القرى الذين كانوا يجبون الضرائب أيضاً. واستمروا على ذلك بعد الفتح العربي للعراق وبلاد فارس. انظر: آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ترجمة يحيى الخشاب؛ مراجعة عبد الوهاب عزام (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧)، ص ١٠٨.

(١٨٩) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢٦٥.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ (المناطق السواد)، ص ٢٢ (لمصر)؛ ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ٢١، والدوري، **النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة**، ص ٨٦.

(١٩١) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١١٨، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(١٩٢) ومن مشاهير أسراها جد محمد بن إسحق، صاحب السيرة «يسار» ضمن آخرين، انظر لذلك: البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٤٧ وما بعدها؛ ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ١١٨، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

وبعض التكاليف الأخرى[١٩٣]. لذلك اعتبرت أرضهم (الحيرة وما حولها) هي الأرض الوحيدة التي ينطبق عليها وصف الصلح الفعلي، بينما يمثّل صلح الآخرين اتفاقاً لما فرضه العرب عليهم لقاء منحهم الذمة بعد الغلبة العسكرية، ودخول العرب مدنهم منتصرين. ولذلك جاءت الروايات بتمييز أرض الحيرة وما حولها بأنها تبقى لأهلها، وأحياناً قيل ليس عليها شيء، بعكس بقية أراضي الذمة التي عرفت بأرض الخراج في نظر الفقهاء والروايات التاريخية، ودخلت ضمن الوقف الذي أوقفه عمر بن الخطاب على الأمة، في حين ترك عمر أرض الصلح لأهلها، كما بيّنت رواية البلاذري في ما يتعلق بأراضي الدهاقين الذين أسلموا[١٩٤].

وبالإجمال، يمكننا القول إن أرض الشام والجزيرة وبقية السواد لم تعرف أرض الصلح بمعنى الأرض التي تركت لأصحابها، يتصرفون فيها كيف شاءوا.

أما مصر، فقد روي عن عمر بن عبد العزيز قوله بشأنها: «لم تفتح قرية من المغرب على صلح إلا ثلاثاً: الإسكندرية وكفر طيس وسُلطيس. فكان يقول: من أسلم من أهل هذه المواقع خُلّي سبيله وسبيل ماله»[١٩٥].

وهنا نريد أن نتوقف قليلاً عند فتح الإسكندرية، أو صلح (معاهدة) الإسكندرية، التي دخلت الإسكندرية بموجبها تحت سلطة الدولة العربية الإسلامية. فقد وُقّعت المعاهدة نتيجة مفاوضات بين عمرو بن العاص، فاتح مصر، وسيروس (Cyrus)، أو المقوقس في المصادر العربية، الحاكم البيزنطي لمصر[١٩٦]، ونرى في عقد هذه المعاهدة مؤشراً سياسياً بالغ الأهمية، ذلك لأنها تثبت بالقطع وجود الدولة الإسلامية وسلطتها، لأن عقد أية معاهدة إنما يحتاج إلى طرفين (دولتين)، فإذا كانت الدولة البيزنطية وسلطتها تمثّل أحد الطرفين، فإن الدولة العربية الإسلامية التي مثّلها عمرو بن العاص هي الطرف الثاني. نقول ذلك فقط للرد على الذين لا ينظرون إلى العرب في ذلك الوقت كدولة حقيقية،

---

(١٩٣) سنفصل الحديث حول هذه التكاليف عندما نتحدث عن الضرائب لاحقاً.

(١٩٤) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢٦٥.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٢ (الرواية عن الواقدي).

(١٩٦) لاسم وشخصية هذا الوالي البيزنطي، انظر: Josef von Karabacek, *Der Mokaukis Von Aegyptens: Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzogs Rainer* (Wien: [n. pb.], 1886), pp. 1-11, and K. Oehrenberg, «Al-Mukawkis,» in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 7 (1993), pp. 511-513, and Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, pp. 34-35.

وإنما جماعات تغلبت على من تغلبت عليهم كجماعات غزو بدوية[١٩٧].

ولأهمية هذه المعاهدة وتميزها، رأينا تفصيل الحديث عنها قليلاً؛ إذ يبدو أن المقوقس توصل، بعد الحصار الطويل الذي ضربه العرب على الإسكندرية، وعدم قدرة الجيش البيزنطي على فكّه، إلى قناعة بأن من الأسلم له والأفضل لجيشه البحث في شروط مناسبة لتسليم المدينة إلى العرب. ويبدو أن عمرو توصل إلى القناعة نفسها، وهي أن حصاره لن يوصله إلى دخول المدينة ما دامت قادرة على الصمود، ولذا تمكن الفريقان في أواخر سنة ٢١هـ/خريف سنة ٦٤١ م، من التوصل إلى صيغة لمعاهدة تسمح بخروج الروم من الإسكندرية ودخول العرب إليها بعد الانسحاب، بناء على الشروط التالية، كما أوردها الأسقف القبطي يوحنا النيقوي، الذي تفرد بالحديث عن شروط المعاهدة، وهي:

١ ـ إخلاء جيش الروم المدينة حتى ١٧ أيلول/سبتمبر ٦٤٢م.

٢ ـ يضمن العرب لأهل الإسكندرية حريتهم الدينية وحريتهم الشخصية، وسلامة كنائسهم، واحترام أملاكهم، مقابل ضريبة محددة.

٣ ـ يتعهد الفريقان، العرب والروم، بإيقاف القتال بينهما مدة أحد عشر شهراً.

٤ ـ على الروم أن يقدموا للعرب ١٥٠ رهينة عسكرية و ٥٠ رهينة مدنية.

٥ ـ يتعهد العرب بعدم دخول المدينة خلال فترة الهدنة.

٦ ـ يسمح ليهود المدينة بالبقاء فيها.

٧ ـ يتعهد الروم بعدم العودة إلى مصر مستقبلاً[١٩٨].

---

(١٩٧) تشير بذلك إلى ما حاولت كرون قوله على سبيل المثال: Patricia Crone: *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1980), and *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1980), p. 26, and Karl-Heinz Ohlig and Gerd-R. Puin, hgs., *Die Dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und fruhen Geschichte des Islam* (Berlin: Hans Schiler, 2007).

حيث ألغى بعض الأبحاث الواردة فيه، دون تحفّظ، كل التاريخ الإسلامي المعروف، بل ووجود الإسلام نفسه في القرنين الأول والثاني الهجريين/ السابع والثامن الميلاديين. ولذلك رأينا أن تجاهله أفضل من مناقشته، لافتقار الآراء الواردة فيه إلى الأسس القابلة للنقد.

(١٩٨) انظر: Charles, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, pp. 193-194; Carl H. Becker, *Islamstudien; vom Werden und Wesen der islamischem Welt*, 2 vols. (Hildesheim: G. Olms, 1967) vol. 1, p. 149; Hussein, Ibid., 32-33, and

ودانيل دينيت، **الجزية والإسلام**، ترجمة وتقديم فوزي فهيم جاد الله؛ مراجعة إحسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠)، ص ١٢٢.

ونحن نرى أن هذه المعاهدة كانت فريدة في نوعها في تاريخ الفتوحات العربية بشكل عام، لأنها المعاهدة الوحيدة فعلاً التي نعلم أنها عُقدت بين الدولتين العربية والبيزنطية بشأن تسليم موقع معيّن كان تابعاً للروم، وتسلّمه العرب بناء على اتفاق مسبق، وهو هنا مدينة الإسكندرية. من هنا جاء تميز المعاهدة، لأن ما عداها من البلاد في الشام أو مصر مّما كان في أيدي الروم إنما فتحها العرب فتحاً عسكرياً، ثم أقروا أهلها على الذمة والعهد، وصالحوهم على أن يكونوا لهم ذمة، كما بيّنا في أكثر من مناسبة.

ويقول يوحنا النيقوي إن الروم أخلوا الإسكندرية في الوقت المحدد، ودخلها العرب بعد ذلك باثني عشر يوماً[١٩٩]. وهذا يخص ما تشير إليه المصادر العربية بالفتح الأول للإسكندرية، لأن المدينة فُتحت مرة أخرى سنة ٢٥هـ/ ٦٤٥م، عندما داهمها الروم بأسطولهم وتمكنوا من احتلالها ثانية لبضعة أشهر، تمكن بعد ذلك فاتحها الأول، عمرو بن العاص، من استعادتها مرة أخرى وطرد الروم منها بعد هزيمتهم عسكرياً. لكن العرب أبقوا علاقتهم مع أهل الإسكندرية على الصلح الأول، ولم يعقدوا معهم صلحاً جديداً، لأن العرب لم يحمّلوا أهل الإسكندرية تبعة النقض، ورأوا أنهم لم يكن لهم دور في نَقض الروم للصلح، فلم يحُمّلوا بالتالي مسؤولية النقض[٢٠٠].

أما الأراضي التي كانت سبباً متصلاً لحصول التوتر بين المقاتلة من جهة والدولة وسلطتها في الأمصار من جهة أخرى، بعد فترة وجيزة من الفتح، فهي الأراضي التي عُرفت في الروايات باسم أراضي الصوافي، التي أهمل المؤرخون، أو ربما تغاضوا عن التطورات الناجمة عن خلفية الصراع على هذه الأراضي، فانصب اهتمامهم في كل ما يتعلق بمشكلة الأرض على أرض الخراج. وأظن أن الجهل بتطورات أوضاع الصوافي، أو تفسيرات الفقهاء في ما بعد، التي اعتبرت الصوافي للإمام ـ للدولة ـ يتصرف فيها كيف شاء، أدى إلى الصورة المغلوطة عند الحديث عن الأراضي المفتوحة، ذلك لأن سلطة الدولة سرعان ما طغت وسيطرت على موقف الرأي الآخر، مع أن مشكلة الصوافي ابتداءً كانت أقل اضطراباً من الأراضي التي أوقفت وصارت خراجاً. لكن الروايات، وخصوصاً

---

(١٩٩) انظر: Charles, Ibid., p. 200, and Hussein, Ibid., p. 33.

(٢٠٠) ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٧٨، ولمناقشة المسألة ومزيد من التوثيق، انظر: Hussein, Ibid., pp. 33-35.

الفقهية، تجاهلت مشكلة الصوافي التي برزت بشكل صارخ بعد عمر بن الخطاب، في فترة خلافة عثمان (ﷺ)، فجاء الحديث عن وضع الأرض ليعالج دائماً مشاكل أرض الخراج، وتُنوسي أمر الصوافي المضطربة فعلاً، فكان الحديث عن وضع الأرض مربكاً مضطرباً في كثير من الأحيان.

وبالعودة إلى روايات سيف بن عمر التميمي (توفي ١٨٠هـ) لدى الطبري، نلاحظ أنه خير من أبرز الحديث عن مشكلة أرض الصوافي، ربما لأنه كان يعبّر بعض الشيء عن رأي القبائل الفاتحة، وذلك مقابل الروايات الفقهية التي مثّلت رأي الدولة الذي تطور عملياً بعد الفتح، وأيام عثمان تحديداً. وكنا قد ذكرنا من قبل أن الصوافي في الأصل هي الأراضي المتروكة في البلاد المفتوحة، أي الأراضي التي أصبحت دون مالك نتيجة الفتح، وهي في العراق أكثر ممّا كانت عليه في المناطق الأخرى. ومن رواية سيف، يبدو أن عمر بن الخطاب كان يرى منذ البدايات الأولى أنها من حق المقاتلة خاصة (ومن ترك أرضه من أهل الحرب فخلاها فهي لكم[٢٠١]، . . . وإذا دعوتموهم وقبلتم منهم الجزاء ورددتموهم قبل قسمتها فذمة، وإن لم تدعوهم ففيء لكم لمن أفاء الله ذلك عليه. . . واستصفوا ما كان لآل كسرى ومن لجّ معهم فيئاً لمن أفاء الله عليه لا يُجاز بيع شيء من ذلك فيما بين الجبل إلى الجبل من أرض العرب إلا مِنْ أهله الذين أفاء الله عليهم. . .)[٢٠٢]. وتتابع رواية أخرى وضع هذه الأراضي بأن من عاد من أهل الأرض صار ذمة وعليه الجزاء وله المنعة (إلا ما كان لآل كسرى ومن معهم فإنه صافية فيما بين حلوان والعراق)[٢٠٣].

وننبه هنا إلى مسألة، وإن كنا نراها بديهية، هي أن كل ما اعتُبر من الصوافي، لم يدخل في الصلح الذي عقد بين أهل البلاد والمسلمين، أي لم يفرض عليها خراج، لأن أهل هذه المناطق كانوا قد هربوا أو قُتلوا، فشغرت ملْكية أراضيهم، لذا اعتبرت ملْكاً للمقاتلة ضمن ما أفاء الله عليهم، بناء على قرار عمر ـ الدولة ـ أن تعود هذه الأراضي إلى الجند، فصاروا بذلك أهلها الجدد. لذا نقول إنها لم تكن ضمن ما طُبق على أهل الذمة، وليست وقفاً على الأمة، لتسليم عمر بأنها من حق المقاتلة (فصارت فيئاً لمن أفاء الله عليه فهي

(٢٠١) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٤، ص ٣٠.

(٢٠٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١.

والصوافي الأولى مِلْك لمن أفاء الله عليه، وسائر السواد ذمة)[٢٠٤]. وفي رسالة من عمر، كانت جواباً عن رسالة من أحد قادته في العراق في ما يتعلق بمعاملة أهل الذمة وأرضهم، وأوردها الطبري ضمن إسناده، قالوا: «وأما من أعان وجلا فذلك أمر جعله الله لكم فإن شئتم فادعوهم أن يقيموا لكم في أرضهم ولهم الذمة وعليهم الجزية، وإن كرهوا ذلك فاقسموا ما أفاء الله عليكم منهم»[٢٠٥]. وتؤكد مضمونَ هذه المسألة روايةٌ أخرى تعود إلى الشعبي من أن من هرب وعاد وصار ذمة فله المنعة وهذه هي السنّة (وبقي ما كان لآل كسرى ومن خرج معهم فيئاً لمن أفاء الله عليه)[٢٠٦]. وهذا يعني أن الفيء في الروايات السابقة هو كل ما لم يكن أرض خراج وأصله ذمة. وبذا يكون الفيء هنا مرادفاً للغنيمة عملياً، لأن الفيء هنا تحديداً هو أرض الصوافي التي هي من حق المقاتلين، الفاتحين، في رأي عمر، أي كالغنائم المنقولة[٢٠٧].

ولكن هل طبّق عمر رأيه القاضي بقسمة أراضي الصوافي الشاغرة الملكية بعد الفتح على أصحابها الجدد، وهم المقاتلة الذين أفاء الله عليهم؟ الجواب يأتي على لسان بقية الرواية. . . «فلم يتأت قسم ذلك الفيء الذي كان لآل كسرى ومن صوّب معهم، لأنه كان متفرّقاً في كل السواد، فكان يليه لأهل الفيء من وثقوا به، وتراضوا عليه، فهو الذي يتداعاه أهل الفيء لا عُظْم السواد، وكانت الولاة عند تنازعهم فيها تهاون بقسمه بينهم فذلك الذي شبّه على الجهلة أمر السواد. ولو أن الحلماء جامعوا السفهاء الذين سألوا الولاة قسمه لقسموه بينهم. . . وكل من طُلبَ إليه قسم ذلك فإنما تابع الحلماء،

---

(٢٠٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٨٦؛ ج ٤، ص ٣٠ ـ ٣٣ (الرواية عن محمد وطلحة والمهلب وزياد قالوا).

(٢٠٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٨٦.

(٢٠٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٨٧.

(٢٠٧) من الواضح أن هذا القول المبني على الروايات المذكورة لا يوافق الرأي الفقهي الذي يقول إن أرض السواد، الأرض المفتوحة عموماً، ودون تميز وتفريق بين صنف وآخر من الأراضي كما ميزنا نحن، تُعتبر فيئاً عاماً للمسلمين ووقفاً عليهم، وليس للمقاتلة كما قرر عمر. انظر: ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ٤٧ و٥٦ ـ ٥٧، وابن سلام، **الأموال**، ص ٩٩، ١٠٥، ١١٠، ٩١٠ و٢٢٦. بل يقول أبو يوسف في ذلك مخاطباً الرشيد: «وأما الفيء يا أمير المؤمنين فهو الخراج عندنا، خراج الأرض»، انظر: أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١١١ ـ ١١٢، ونرى من ناحيتنا أن الربط بين أرض الخراج والفيء أمر لاحق، لأن كل روايات سيف وسواه مما أوردناه عن تدابير عمر بالنسبة إلى أرض الصوافي، تجعلها فيئاً، أي غنيمة، بل تخرج أرض الذمة من الفيء بوضوح.

وترك قول السفهاء، وقالوا: لئلا يضرب بعضهم وجوه بعض»[٢٠٨].

هذه هي الصورة الأولى لوضع الصوافي وما آل إليه مصيرها بعد الفتح مباشرة؛ إذ اعترفت الدولة بأنها حق للمقاتلة، ولكن الأرض لم توزع من الناحية العملية، بل أدارتها الدولة بواسطة الأمراء لصالح أصحابها. بيد أن سياق التطورات لاحقاً غيّر الوقائع العملية فنشأت مشكلة الصوافي عندئذ، وذلك عندما رفضت الدولة، كما سنرى، فكرة ملكية المقاتلة لهذه الأراضي. وبالتالي، لم تقر قسمتها لاحقاً بين أصحابها. وقد غيّرت الدولة صفة وشخصية أصحاب الأرض من المقاتلة إلى الدولة نفسها، ممثّلة بالخليفة والأمراء، لأن إدارة هذه الأراضي سُلّمت إلى الدولة، الأمراء، عندما تعذر قسمتها، كما تفيد الرواية السابقة. عند ذاك استفحل أمر الصوافي، وصارت تشكّل مشكلة كبرى بين الدولة التي ادعت ملكيتها والمقاتلة أصحابها الشرعيين، عندما بسط الأمراء سيطرتهم فعلاً على الأرض مع الوقت، كما سنرى.

فهل وُلدت المشكلة نتيجة أخطاء الساسة والإداريين عندما رفضوا التسليم لاحقاً بحق المقاتلة بالأرض، وبالتالي قسمتها بينهم؟ أم أن المقاتلة تراضوا أول الأمر على إدارة الأمراء للأرض، ثم نشب الخلاف بين الطرفين عندما بدأ الولاة بالسيطرة الفعلية على الأرض والتصرف فيها، وبالتالي أغضبوا المقاتلة لما غصبوهم حقهم؟ يبدو أن الأمرين ترافقا وأديا إلى النتيجة نفسها، لذلك كررنا القول إن الأرض اعتُبرت للمقاتلة نظرياً لأنها لم تُقسم بشكل عام عملياً.

ونحن نعرف من التطورات اللاحقة أن الدولة رسخت سيطرتها على هذه الأراضي، وقامت بسحب البساط من تحت ملاّكها الحقيقيين بالتدريج، الأمر الذي أدى بشكل واضح إلى تجاهل وضع الصوافي الأول، وأدخل الآراء التي لم تميز بين الصوافي والخراج من حيث ملْكيتها، بل وجعلت أمرها مع الزمن في يد الخليفة، وذلك في وقت مبكر جداً، وغالباً في أيام عثمان، الأمر الذي جعل أبا يوسف يخاطب الرشيد بقوله: «أما الفيء يا أمير المؤمنين فهو الخراج عندنا، خراج الأرض»[٢٠٩]، أي إن ملْكيتها صارت إلى بيت المال، وإن الخليفة

---

(٢٠٨) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٨٦ ـ ٥٨٧، وابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٠٩) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١١١. انظر مناقشة الماوردي بالتصرف فيها، في: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ١٩٢؛ ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٦٧، بالنسبة إلى الصوافي وتصرف الدولة فيها في الشام بالإقطاع. انظر: حسين، **الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي**، ص ٥٠، (يقبلها والي =

يتصرف في شؤونها. كما رأى يحيى بن آدم أن أمرها للإمام، يتصرف فيها كيف يشاء (وقبضوا على كل أرض ليست في يد أحد فكانت صوافي إلى الإمام)[٢١٠]، بينما يذكر الطبري رواية عن سعيد بن جبير (توفي ٩٦هـ) أن أهل السواد «صاروا ذمة إلا ما كان لآل كسرى وأتباعهم فصاورا فيئاً لأهله، وهو الذي يتحجّى أهل الكوفة إلى أن جُهل ذلك فحسبوه السواد كله، وأما سوادهم فذلك»[٢١١]. وهذا تمييز دقيق، وكشف لما صار عليه الحال نتيجة جهل تطور الأوضاع على الأرض، يتوافق مع الروايات السابقة التي ميزت الخراج من الصوافي بوضوح، كما ميزت تماماً بين الذمة، الخراج، والفيء الذي هو الصوافي تحديداً. فما عُقد عليه الصلح هو الخراج، وما عدا ذلك صار فيئاً لأهله، وهذا ما اختلط على أبي يوسف ويحيى بن آدم وكل من اعتبر الصوافي للإمام أو أن الفيء هو الخراج. هذا في حين تحدثت رواية سعيد بن جبير لدى الطبري عن نتائج الفتح الأولى بعد سنة ١٤هـ، وهو الوقت الذي يشار فيه إلى إقرار عمر بإقرار الصوافي لمن غنمها من المقاتلة. وتتكرر مقولة عمر مرة أخرى بعد المدائن سنة ١٦هـ، عندما أرسل سعد مستفسراً عمّا يتوجب فعله مع الفلاحين فيأتيه أمر عمر أن «أقر الفلاحين على حالهم إلا من حارب أو هرب منك إلى عدوك. . . ومن ترك أرضه من أهل الحرب فخلاها فهي لكم، فإن دعوتموهم وقبلتم منهم الجزاء ورددتموهم قبل قسمتها فذمة، وإن لم تدعوهم فهي (أي أرضهم) لكم لمن أفاء الله عليه ذلك»[٢١٢]. فكانت استجابة سعد لكتاب عمر؛ إذ أقر الفلاحين، ودعا من هرب إلى العودة، واستصفى ما عدا ذلك «ووضعوا الخراج على الفلاحين وعلى من رجع وقبل الذمة، واستصفوا ما كان لآل كسرى ومن لجّ معهم فيئاً لمن أفاء الله عليه، لإيجاز بيع شيء من ذلك. . . إلا من أهله الذين أفاء الله عليهم. . . فأقره المسلمون ولم يقتسموه لأن قسمته لم تتأت لهم. . . فكان بعض من يرقّ يسأل الولاة قسم ذلك فيمنعهم من ذلك الجمهور، أَبَوْا ذلك، فانتهوا إلى رأيهم ولم يجيبوا وقالوا: لولا يضرب بعضكم

= المسلمين كما يقبل الرجل مزرعته)، نقلاً عن: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تهذيب تاريخ مدينة دمشق**، اعتنى بترتيبه وتصحيحه عبد القادر بدران، ط ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٧)، ج ١، ص ١٨٤، وللتصرف في الصوافي بالشام، انظر: ص ١٨٣ ـ ١٨٥.

(٢١٠) ابن آدم القرشي، المصدر نفسه، ص ٢٣ و٤٤ ـ ٤٥؛ أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١١٢؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٤٠٠، والماوردي، المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٢١١) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٥٨٩.

(٢١٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٠ ـ ٣١.

وجوه بعض لفعلنا، ولو كان طلب ذلك إليهم عن ملأ لقسمها بينهم»[٢١٣].

توضح هذه الروايات أن الأرض كانت على صنفين، صنف رفض عمر قسمته، وهو الذي دخل أهله في صلح مع المسلمين، فمنحوا بذلك الذمة وأقاموا على أرضهم، وصنف أقر عمر بملكيته للجند، وهو الذي لم يجد المسلمون من يصالحهم على أرضهم لأنهم إما قُتلوا وإما هربوا عنها، فلم يعد لها مالك إلا المقاتلة الذين فتحوها. وقد عُرفت الأولى بالخراج وعُرفت الثانية بالصوافي.

وبالفعل نسمع عن صدور أمر عمر بالموافقة على القسمة، وعن إذنه لهم باقتسامها، إذ رويت حالات توزيع لبعض الأراضي وقسمتها في البدايات الأولى للفتح في منطقة البصرة، التي يقول الطبري بشأن ما جرى لأهلها: «وكان مما كان لآل كسرى فصار فيئاً فيما بين دجلة والحجر، فاقتسموه،... فكانت قطائع أهل البصرة نصفين نصفها مقسوم ونصفها متروك للعسكر وللاجتماع»[٢١٤]، أي إنهم اقتسموا الأرض بعد دفع خمسها للوالي، كما تقول الرواية. كما قسم نعيم بن مقرن بين بعض قادته أرض دَسْتبى همدان[٢١٥] (وفرّق دَسْتَبى بين نفر من أهل الكوفة)[٢١٦]. هذه الأمثلة لا تسوّغ لنا القول بأن أرض الصوافي قسمت بين المقاتلة، إلا أنها تثبت النظرية التي حاولنا توضيحها، وهي ملكية الجند لها، غير أن الظروف لم تكن تسمح بتوزيعها فعلاً، كما أشارت إلى ذلك الروايات التي ذكرناها أعلاه، وقالت إن هذه الأراضي صارت تُستغل باسمهم، وتوزَّع غلاتها في ما بينهم بإشراف رموز السلطة الرسمية، وهم الأمراء.

ولكن كيف تغيّر وضع هذه الأراضي من ملكية المقاتلة لها أو التسليم بملكيتهم لها، إلى ملكية الدولة ـ الإمام ـ كما ادعى بعض الآراء؟ إن ما يشير إليه بعض الإشارات هو أن بداية التحول جاءت من خلال سيطرة الولاة على إدارتها بعد أن تعذرت قسمتها. وبذلك يمكننا القول إن مشكلة الصوافي لم تظهر أو تتبلور إلا

---

(٢١٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١.

(٢١٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٧٥، وجاء في هذه الرواية «وكان سائر ما كان لآل كسرى في أرض البصرة على حال ما كان في أرض الكوفة ينزلونه من أحبّوا ويقتسمونه بينهم... بعدما يرفعون خمسه إلى الوالي».

(٢١٥) دستبى همدان هي عدة قرى تتبع همدان في بلاد فارس. انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٤٥٤.

(٢١٦) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٤٧.

بالتدريج، أي مع الزمن، أي لمّا أسندت إدارتها إلى الولاة بموافقة الجند أولاً، فكان ذلك بمثابة البذرة التي ولدت المشكلة، كما تبيّن رواية سيف لدى الطبري، الذي قال إن عمر كتب بشأن الصوافي: «اعمدوا إلى الصوافي التي أصفاكموها الله فوزّعوها على من أفاء الله عليه أربعة أخماس للجند، وخمساً في مواضعه إليّ. . . فلما جعل ذلك إليهم، رأوا أن لا يفترقوا في بلاد العجم، وأقروها حبيساً لهم يولّونها من تراضوا عليه، ثم يقتسمونها في كل عام، ولا يولونها إلا من أجمعوا عليه بالرضا، وكانوا لا يجمعون إلا على الأمراء، كانوا بذلك في المدائن، وفي الكوفة حين تحولوا إلى الكوفة»[٢١٧]. هنا كانت بداية بذر البذرة الأولى لسيطرة الدولة على الأرض الصافية، دون قرار رسمي منها بذلك، بل على خلفية اعترافها بأن الأرض للجند ولكنها تديرها لهم وباسمهم وتوزع ناتجها عليهم. لكنها من الناحية العملية، بدأت بسلب حقهم في العراق، وفيها أوسع أراضي الصوافي، وفيها ثارت مشكلة الصوافي فعلاً. لكن كيف تم ذلك؟ يمكننا الإجابة عن هذا السؤال كالتالي: يبدو أن الإدارة من خلال إشرافها سرعان ما سيطرت على الأرض بما يمكن أن نطلق عليه السيطرة بوضع اليد؛ إذ كانت الدولة قد بسطت يدها، وبالتالي سيطرتها، على الأرض عملياً عند تسلم الأمراء إدارتها، أي إن وضع اليد جعل سلطة الإدارة على هذه الأراضي أمراً واقعاً بعد فترة ليست بالطويلة إثر الفتح. وبناء على هذا الوضع، استلب الولاة، وهم أصحاب السلطة السياسية والعسكرية في البلاد، مع الوقت، حق المقاتلة الذي اعترفت به الدولة ـ عمر ـ من قبل. ثم تفاقم الأمر عندما بدأت الدولة تتدخل في كل ما يتعلق بهذه الأراضي، وتتصرف وكأنها تمتلكها ولها حق التصرف الطبيعي فيها.

لا نريد العودة إلى تفاصيل الحديث عن الخلفية الاجتماعية للجند، سواء في العراق أو في غيره من الأمصار، بما كان لها ربما أكبر الأثر في عدم تطبيق تقسيم الصوافي بعد إقرار الدولة بحقهم فيها، بل والإذن باقتسامها، وهو الأمر الذي أدى إلى تسليم أمر إدارة هذه الأراضي إلى الأمراء، أو قُل قدرة الأمراء على السيطرة لعدم اهتمامهم بآراء عامة الجند؛ إذ نفترض أن النظرة البدوية التي سيطرت على أبناء القبائل في شأن الأرض أدت دوراً في إعاقة النظرة السليمة إلى الأرض واستغلالها، فرجح الرأي الذي لم يطالب بالقسمة، وكان الأمراء في المقابل يمثّلون الدولة وسلطتها، فركزوا سلطتهم على الأراضي بالتدريج،

(٢١٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١ ـ ٣٢.

مهمّشين آراء بعض الجند أو قادتهم الذين أدركوا قيمة الأرض قبل عامتهم، كما أوحت بعض الروايات السابقة. إلا أننا نود أن نشير إلى سنوات قليلة بعد تولي عثمان الخلافة، وبالتحديد حين بدأ الصراع الواضح، الذي دار بين أحد أمراء الكوفة، وهو سعيد بن العاص، وقادة أو أشراف الكوفة وعامتهم، نتيجة ما سمّيناه «وضع اليد»، يظهر على السطح بين أبناء القبائل في الكوفة ورمز السلطة، سببه النظرة المختلّة التي بدأ الأمير ينظر بها إلى الأراضي، وأظنها أرض الصوافي في العراق، بل في الكوفة تحديداً، وخصوصاً بعدما سمح عثمان لرجالات قريش بالانسياح في الأمصار(٢١٨). ولكن المشكلة ظهرت في العراق بشكل خاص لسببين، كما قلنا من قبل: **أولهما** وفرة أرض الصوافي في بلاد العراق أكثر من الأمصار الأخرى، **وثانيهما** أعداد القبائل وزعمائها الذين شكلوا بؤرة تجمع أبناء القبائل، وخاصة اليمنية منها. وأهل اليمن أكثر تحضراً ومعرفة لقيمة الأرض واستثمارها من بقية أبناء القبائل البدوية، التي لم تصل إلى ما وصل إليه اليمنيون من تقدير لقيمة الأرض وملكيتها كرمز للثروة.

لكن الأمر لم يتوقف عند سماح عثمان لرجالات قريش بالانسياح، فهو الأقل أهمية هنا، بل نرى عثمان يقرر أمراً مسّ الصوافي مباشرة بما سُمي مبادلة أراضي الحجاز والجزيرة العربية بالأراضي في السواد(٢١٩)، وهو ما أدى إلى سيطرة البعض على مساحات واسعة من أراضي الصوافي. وتُشعر الرواية المشهورة بتوتر العلاقة بين سعيد بن العاص وزعماء الكوفة بتحدي سعيد، ليس لمشاعر أهل الكوفة، بل لما يرونه حقهم في الأرض. فقد روي أنه قال على مسمع من بعض زعماء الكوفة في مجلسه «إنما هذا السواد بستان قريش»، فما لبث أن جاءه الجواب من أحد الحاضرين، وهو مالك الأشتر: «أتزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك! والله ما يزيد أوفاكم فيه نصيباً إلا أن يكون كأحدنا، وتكلم معه القوم»(٢٢٠)، وألقوا جام غضبهم على صاحب شرطة سعيد لمّا اعترض على جواب أهل الكوفة له بأمر الأشتر (فوثبوا عليه

(٢١٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨، بينما كان عمر قد تشدد في منعهم من الخروج إلى الأمصار خوفاً منهم على الناس، كما تشعر الرواية. انظر أيضاً: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٥٧ ـ ١٥٨؛ والرواية عند كليهما تحمل المعنى نفسه (إني آخذ بحلاقيم قريش على أفواه هذه الحرة، لا تخرجوا...)، اليعقوبي، والسبب (ألا وإن قريشاً يريدون أن يتخذوا مال الله معونات دون عباده)، الطبري.

(٢١٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٢٢٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٢٣، عن الشعبي، وص ٣١٨ (الرواية عن سيف). انظر: البلاذري، **أنساب الأشراف**، قسم ٤، ج ١، ص ٤٣٣ و٥٢٩.

فوطئوه وطأً شديداً حتى غشي عليه). ويكمل الطبري الرواية بما يفضي إلى ولادة التوتر العلني بين أهل الكوفة والدولة ـ سعيد وعثمان ـ (فجعلوا يجلسون في مجالسهم وبيوتهم يشتمون عثمان وسعيداً. واجتمع الناس إليهم). وترد رواية أخرى حول تمني سعيد أن يمتلك ضيعة امتلكها طلحة بن عبيد الله في الكوفة، وهي النشاستج[٢٢١]، التي حصل عليها في عملية المبادلة التي أقرها عثمان سنة ٣٠هـ، فاعتبرت هذه الأمنية مؤشراً سلبياً احتج عليه أهل الكوفة لأنه بدا كأنما سعيد يريد الاستيلاء على فيئهم في السواد[٢٢٢]. والمهم هنا بالنسبة إلينا هو دلالة الخبر، أي الأرض التي تمناها سعيد من الصوافي فنُظر إليه وكأنه يريد غصب أهل الكوفة شيئاً من حقوقهم وأملاكهم.

لقد جرت هذه الأحداث في الوقت الذي كان وضع الكوفة يمر بحالة اضطراب سياسي واجتماعي لاحظه الأمير سعيد بن العاص نفسه، وأخبر به الخليفة من خلال تقرير أرسله إليه في سنة ٣٠هـ، ووصف فيه حالة الاضطراب التي وصلت إليها الكوفة، وهي رسالة معبّرة عن وضع نتج منه بعد خمس سنوات ما حصل وهز الدولة والخلافة في المدينة، لا الكوفة فحسب. يقول سعيد في رسالته إلى عثمان: «إن أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم، وغُلب أهل الشرف منهم والبيوتات والسابقة والقدمة، والغالب على تلك البلاد روادف ردفت، وأعراب لحقت، حتى ما ينظر إلى ذي شرف ولا بلاء من نازلتها ولا نابتتها»[٢٢٣]. فجاء جواب الخليفة بأن يستمر في تفضيل أهل السابقة والقدمة، وأن يكون النازلون الجدد تبعاً لهم، مّما زاد أمر الكوفة اضطراباً (فكأنما كانت الكوفة يبساً شملته نار، فانقطع إلى ذلك الضرب ضربهم، وفشت القالة والإذاعة). في هذا الجو المتوتر الذي توحي به رسالة سعيد بن العاص للخليفة، ودللت عليه تطورات الأحداث وتعقيد المشكلة السياسية ذات الجذور الاجتماعية والاقتصادية ربما، فإننا نرجّح صحة الرسالة التي وصفت الوضع في الكوفة، الذي نرى أنه كان سائداً فيها كما دللّت عليه تطورات الأحداث وتعقيد المشكلة السياسية، التي ربما كانت جذورها اجتماعية اقتصادية، نرجح صحتها باعتبارها

---

(٢٢١) انظر ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦، والطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ و٣١٨.

(٢٢٢) البلاذري، المصدر نفسه، ج ٤، قسم ١، ص ٥٢٩، والطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١٨.

(٢٢٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٧٩، (الرواية عن سيف عن محمد وطلحة بإسنادهما).

تعبّر عن الواقع العملي في الكوفة الذي يفسر ما جرى بعد ذلك بقليل، ولا نظن أن هناك سبباً آخر أكثر ممّا يوحي به هذا الوصف لوضع الكوفة.

ومما زاد الوضع توتراً، كما نرى، أن عثمان اتخذ قراراً بمبادلة الأرض بالحجاز والجزيرة بأراض من السواد. ونظن أن ذلك القرار كان من الشرارات التي أوقدت الشعلة وزادت الخلاف حدة بين الدولة ـ سعيد وعثمان ـ وزعماء أهل الكوفة، الأمر الذي أودى بأوضاع عثمان والدولة وأهل الكوفة وسواهم إلى ما وصلت إليه، وهو ما سمّته المصادر العربية التاريخية والفقهية الفتنة، التي نرى فيها حركة اجتماعية اقتصادية عنيفة لكنها غير ناضجة لتحدث التغيير في المفاهيم إيجابياً، وكان لخلفية ما جرى بين أهل الكوفة والدولة دور كبير فيه، بغض النظر عن كل ما أوردته المصادر من مآخذ على عثمان[٢٢٤].

ونحن نرى أن قرار المبادلة، إضافة إلى ما عبّر عنه سعيد بن العاص، إنما يمثّل التغير الجذري لنظرة الدولة إلى أراضي الصوافي، وبشكل خاص وعملي في العراق. أما القول بأن عمر رجع في رأيه في ما يتعلق بالصوافي وملكيتها[٢٢٥]، فإنه فهم غير دقيق، لأن عمر لم يرجع في رأيه، وإنما التقسيم لم يتم على خلفية اتفاق زعماء القبائل على تسليم أمر الأرض إلى الأمراء، لأنهم خشوا أن يضرب بعضهم وجوه بعض، أي الاختلاف. ونحن لم نجد رواية تُشعر بأن عمر رجع في رأيه حينذاك، وربما رجع فيه عندما بدأت الدولة بالتصرف الفعلي في أراضي الصوافي، فاعتُبر ذلك تعدياً على حق القبائل في هذه الأراضي، وذلك بالمبادلة التي قررها ونفذها عثمان في المدينة وسعيد بن العاص في الكوفة، رغم أن الصوافي كانت من حقوق المقاتلة. وقد نتج من هذا التناقض الرئيسي بين إجراء الدولة وحق القبائل أزمة حادة في الكوفة، صبغت العلاقة بينهما بصبغة عنيفة، حتى طرد أهل الكوفة واليهم، بل منعوه من العودة إليها، واختاروا هم والياً عليهم من بين أعظم زعماء قبائلهم، وهو أبو موسى الأشعري[٢٢٦]. أما عملية

(٢٢٤) للمآخذ على عثمان، التي لا نرى فيها سبباً حقيقياً مقنعاً لما جرى، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٨؛ اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٧٤، وأبو هلال العسكري، **الأوائل**، ص ١٢٣ و١٢٦ ـ ١٣٥.

(٢٢٥) لمسألة رجوع عمر في رأيه، انظر: جودة، **العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام**، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٢٢٦) انظر لاختيار أهل الكوفة لأبي موسى بعد منعهم سعيداً من العودة إليها، ثم موافقة عثمان بعد ذلك مضطراً. انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٣٢ و٣٣٥ ـ ٣٣٦. ونرى في هذا الإجراء بدايات ما سمّي الفتنة من الناحية العملية.

المبادلة التي أججت الوضع، كما نعتقد، فلدينا رواية تتحدث بشيء من التفصيل عنها كالتالي: «.. إن عثمان جمع أهل المدينة، فقال: يا أهل المدينة... فقام أولئك فقالوا: كيف تنقل لنا ما أفاء الله علينا من الأرضين يا أمير المؤمنين؟ فقال: نبيعها ممن شاء بما كان له بالحجاز، ففرحوا وفتح الله عليهم به أمراً لم يكن بحسابهم.. فكان طلحة بن عبيد الله قد استجمع له عامة سهمان خيبر إلى ما كان له سوى ذلك فاشترى طلحة النشاستج[٢٢٧]،... وكتب عثمان إلى أهل الآفاق في ذلك وبعدّة جربان الفيء، والفيء الذي يتداعاه أهل الأمصار[٢٢٨]، فهو ما كان للملوك نحو كسرى وقيصر ومن تابعهم من أهل بلادهم، فأجلي عنه. فأتاهم شيء عرفوه وأخذ بقدر عدة من شهدها من أهل المدينة وبقدر نصيبهم وضم ذلك إليهم، فباعوه بما يليهم من الأموال بالحجاز ومكة واليمن وحضرموت يرد على أهلها الذين شهدوا الفتوح من بين أهل المدينة»[٢٢٩]. ولدينا رواية أخرى عن سيف أيضاً تحدث عن تخوّف عمر من تطورات قد لا تصبح لصالح أهل الفيء. هذه الرواية، وإن كانت تعبّر ربما عن توقعات موضوعة على لسان عمر، كانت من الناحية العملية ربما تشير إلى ما جرى فعلاً، أو بما يوحي بأنها تصف حالة وقعت في ما بعد فعلاً؛ فهي تصف عمر وهو يحثّ الناس على أخذ حقوقهم قبل أن تتعقّد الأمور فيصبح من العسير عليهم الوصول إلى هذه الحقوق، وذلك بقوله لهم: «احتازوا فيئكم، فإنكم إن لم تفعلوا، فتقادم الأمر يَلْحَج[٢٣٠]، وقد قضيت الذي عليّ»[٢٣١].

ولقد أدى مثل هذه الإجراءات إلى إرباك وضع الصوافي، فمن ناحية هي للمقاتلة لكنها لم تقسم بينهم، ومن ناحية أخرى تسلّم إدارتها الأمراء ـ ممثلو الدولة ـ فأدى ذلك إلى وضع يد الدولة عليها، وهو ما أخرجها من ملكية أصحابها، نظرياً، إلى ملكية فعلية لمن وضع يده عليها وبدأ يتصرف فيها تصرف المالك، أي الدولة. ونحن نرى أن ذلك أدى إلى الخلط واضطراب الحديث حولها

(٢٢٧) لاحظ هنا أن الدولة اعتبرت هذه الأراضي ملكاً لها تتصرف فيها كما تشاء، وهنا وقعت المشكلة؛ فالدولة أخذت من طلحة ماله في خيبر وغيرها، وأعطته بدلاً من ذلك ما ليس لها بل للقبائل من أرض الكوفة، وكذا فعلت مع الكثيرين ممن لهم أملاك داخل الجزيرة.

(٢٢٨) الفيء هنا هو أراضي الصوافي لا سواها.

(٢٢٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ (الرواية عن سيف).

(٢٣٠) تَلَحج عليه الأمر: أظهر غير ما في نفسه، ولَحَّجْت عليه الخبر: إذ خلطته عليه وأظهرت غير ما في نفسك. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «لحج».

(٢٣١) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٢.

في وقت مبكر؛ إذ اختلط أمر هذه الأرض مع الأرض التي كانت أرض خراج صالح أهلها وصاروا ذمة، لأن أرض الصوافي لا علاقة لها بالصلح، وليس لها أو لأهلها ذمة، الأمر الذي جعل الروايات تتحدث عن أرض السواد وكأنها أرض واحدة، فاختلط الأمر على الجهلة، كما ذكرت إحدى روايات سيف السابقة؛ إذ لمّا لم تقسم الأرض، اعتبرت أرضاً مملوكة ملْكية عامة يعود أمرها إلى الدولة، ممثلة الأمة، فضاع بذلك الفرق أو التمييز بين أرض الخراج ـ الذمة ـ وأرض الصوافي ـ الفيء ـ ، وصارت كأنها أمر واحد، وهي بالتأكيد ليس كذلك، لأن الدولة أيام عمر منعت التصرف فيها. فقد قيل، مثلاً، إن جرير بن عبد الله اشترى أرضاً من أرض السواد الصافية، فلما علم عمر «رد ذلك الشراء وكرهه ونهى عن شراء شيء لم يقتسمه أهله»[٢٣٢]، وأهله هنا ليسوا المسلمين عامة، بل جزء من المسلمين، وهم المقاتلة في العراق. والرواية واضحة المعنى، لأن الشراء كان من أرض السواد الصافية، وهذا يعني أن عمر منع شراء الأرض من الصوافي في عامة السواد وليس أرض الخراج فقط. فعن إبراهيم النخعي والشعبي في روايتين أنه «لا يحل اشتراء أرض فيما بين حلوان والقادسية من الصوافي لأنه لمن أفاءه الله عليه»[٢٣٣]، أي المقاتلة وليس عامة المسلمين. لكن الروايات الأخرى، وهي كثيرة جداً، تجعل الأرض التي لا يجوز شراؤها هي أرض الخراج، لأنها وقف عام على جميع الأمة، كما قرر ذلك عمر، وهنا يظهر الخلط بين الخراج والصوافي مرة أخرى.

وفي نهاية الحديث عن الأرض نود أن نشير إلى ما عُرف بإقطاع الأراضي منذ أيام رسول الله. وليس الغرض من هذا استعراض الإقطاع وتطوره وأسسه، بل التلميح إليه باعتبار الإقطاع في حد ذاته مؤشراً هاماً من مؤشرات وجود السلطة التي تمنح حق التصرف في الأرض، وبالتالي تحمي هذه الملْكية بقوة سلطتها من تعدي الآخرين. ولأن قصدنا كان دائماً السعي إلى الحديث عن البدايات، فإننا نقول إن الإقطاع بدأ بما فعله رسول الله لكنه توسع في ما بعد، بعد استقرار الفتح بفترة، وازدهر بعد عمر في أيام عثمان[٢٣٤] وفي الفترة الأموية بعد ذلك.

---

(٢٣٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٣.

(٢٣٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٣.

(٢٣٤) يقول البلاذري: عثمان «أول من قطع قطائع من صوافي كسرى وما كان من أرض الجالية»، ثم يُعدِّد بعض أسماء من حصلوا على مثل هذه القطائع. انظر: البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

أما البدايات، فكانت بما فعله رسول الله عندما أقطع كثيراً من الصحابة قطائع على شكل خطط للسكنى، خاصة للمهاجرين في المدينة، نظراً إلى حاجتهم إلى بيوت يسكنونها بعد أن تركوا منازلهم في مكة ملتحقين بالمدينة(٢٣٥). إلا أن إقطاع الرسول من الأراضي الزراعية هنا هو الأكثر بروزاً في ما يتعلق بالإقطاع، الذي منح الرسول بموجبه من أقطعهم حق التملك والاستغلال للأراضي التي أقطعها لهم؛ إذ أقطع الكثير من رجالات القبائل ومن كبار الصحابة من أرض زراعية حول المدينة نفسها وخارجها(٢٣٦)، أما ما أقطعه لرجال القبائل، فكان جزءاً من أراضي قبائلهم، فكأن الإقطاع هنا هو منح الدولة ـ السلطة الممثلة برسول الله ـ حق ملكيتها دون سواهم من أبناء قبائلهم. وقد اعتاد الرسول أن يصدر إلى هؤلاء الرجال كتباً في ما كان يقطعه لهم من أراض، فكان أغلب ما كتبه إلى زعماء اليمن كتب إقطاع(٢٣٧). ثم اتسع نطاق الإقطاع خارج الجزيرة في ما بعد، وخصوصاً في العراق، لتوفر الأراضي التي تصلح للإقطاع، وهي من الموات بالدرجة الأولى ـ ولو نظرياً ـ فتصرفت الدولة فيها عن طريق منحها لبعض رجالاتها. كما أقطعت الكثير من الصوافي التي تحدثنا عنها، وهي الصوافي التي يبدو أن الدولة تصرفت فيها أيضاً بعد أن وضعت يدها عليها، كما بينّا(٢٣٨). وهذا الإقطاع، سواء أيام رسول الله أو في ما بعد، إنما هو نتيجة من نتائج الفتح(٢٣٩)، وبالتالي سيطرة

---

(٢٣٥) لخطط المهاجرين في المدينة، انظر: أبو زيد عمر بن شبه النميري البصري، **تاريخ المدينة المنورة (أخبار المدينة النبوية)**، حققه فهيم محمد شلتوت، ٤ ج (بيروت: دار التراث، ١٩٩٠)، ج ١، ص ٢٦٠ ـ ٢٧٠.

(٢٣٦) ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٨٦ ـ ٢٩٤. مثلاً إقطاعه رجلاً من الأنصار، يسمى سليط، أرضاً (إقطاع الزبير أرضاً بخيبر فيها شجر ونخل)، إقطاع بلال بن الحارث المزني العقيق، ومعادن القبيلة قرب المدينة.

(٢٣٧) انظر لكتب الإقطاع لهم: ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، ج ١، قسم ٢، فصل الوفود، ص ٣٨ ـ ٨٦، وحميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية في عهد النبوة والخلافة الراشدة**، كتب رسول الله بالإقطاع إلى رجالات كثيرين. وكنا ذكرنا كتب رسول الله عند الحديث عن الوفود، وذكرنا كتب الصلح في عهده.

(٢٣٨) انظر: أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١١؛ ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ٢٣، وحسين، **الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي**، ص ٥٠ ـ ٥١ (للإقطاع من الصوافي في الشام). وانظر: الهامش الرقم (٣٦٣).

(٢٣٩) للتوسع في مسألة الإقطاع في المراحل الأولى، انظر: البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٣، ٨٧، ٩٣، ١٧٣، ٢٧٣ ـ ٢٧٤ و٣٥٨ ـ ٣٧٢؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ج ١، قسم ٢، ص ٧٥؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٨٦ ـ ٢٩٤؛ ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ١، ص ٤٢٤ ـ ٤٣٦؛ العلي، «ملكيات الأراضي في الحجاز في القرن الأول الهجري،» وحسين، المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٨.

الدولة على المناطق التي كانت تقطع منها ما أقطعت. ونرى أن من المفيد الإشارة إلى إجراء آخر متعلق بالأرض ولا يكون إلا بسلطة، ألا وهو ما عُرف في التاريخ الإسلامي بـ «الحمى»، أي أن تقوم الدولة بتخصيص أجزاء من الأرض لمصالحها العامة، فتحظر على أفراد المجتمع الانتفاع الشخصي من هذه الأراضي. فقد حمى رسول الله أراضي حول المدينة للنفع العام (لإبل الصدقة) أو لخيل المسلمين، وهو المعروف بحمى النقيع، وورد ذكره في ما سبق. كما حمى الخلفاء من بعده، أبو بكر وعمر وعثمان(٢٤٠)، فالحمى يشكل نوعاً من ممارسة السلطة بالنسبة إلى الدولة الإسلامية في عهد الرسول ثم الخلفاء من بعده، وهي سلطة قررت منع الناس من استخدام هذه المراعي لأنها جعلتها لمصالح الدولة فقط، ونسمع أن الرسول جعل لها موظفاً خاصاً للإشراف على أمورها هو بلال بن الحارث المازني(٢٤١)، الذي ربما كانت مهمته تطبيق حظر استعمالها من قبل الناس غير المخولين.

وقد توقفنا في حديثنا عن الأراضي وتنظيمها عند فترة التأسيس هذه، أو البدايات، بناء على ما انتهجناه من نهج في هذه الدراسة، وهو البحث في دور وسلطة الدولة العربية الإسلامية تجاه وضع الأراضي، وكيف تعاملت معها خلال الفترة المبكرة، أي خلال فترة التدابير التي تلت الفتح كمؤشر من مؤشرات السلطة والوجود لهذه الدولة.

ويمكن في نهاية حديثنا عن الأرض أن نجمل القول بالنقاط التالية:

ـ إن المصطلحات غنيمة وفيء وصوافي وخراج وصلح وعنوة، التي تتداولها روايات مصادرنا الأولية، لم يكن لها معنى محدد يميز بينها أول الأمر، وإنما توضّح ذلك بالتدريج مع التطورات الإدارية للدولة، إضافة إلى غلبة الفكر النظري في كثير من الحالات على نص الرواية التاريخية؛ فعندما فتح

---

(٢٤٠) للحمى، انظر: ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٤١٧ ـ ٤٢١، لحمى أبي بكر، انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٢٤٨ (حمى الأبرق والربذة لخيول المسلمين أو لصدقات المسلمين). والأبرق: موضع كانت فيه وقعة بين أهل الردة وأبي بكر (وجعله حمى لخيل المسلمين)؛ ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ١، ص ٦٨. أما الربذه، فهي من قرى المدينة، تبعد حوالى ١٥٠ كم عنها (ج ٢، ص ٢٤)؛ لحمى عثمان، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥. وعرّف **لسان العرب**، الحمى: موضع فيه كلأ يحمى من الناس أن يُرعى». انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «حمى»، ومنها أيضاً حمى ضرّية وحمى الربذة.

(٢٤١) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ٨٧.

الرسول خيبر «اعتُبرت خيبر فيئاً للمسلمين»[٢٤٢]. وعندما فتح وادي القرى، أراد أن يعطي النساء ممن شهدن معه الفتح (فرضخ لهن رسول الله من الفيء)[٢٤٣]، أي أعطاهن من الغنيمة شيئاً. والفيء في الحالتين مختلف. ثم قام بقسمة خيبر[٢٤٤]، وهي فيء كما روي. وهكذا فهمها الجند الذين نظروا إليها كسابقة طالبوا بتطبيقها على ما صار فيئاً لهم وتقسيمها بقسمة الغنائم، لكن الذي طالبوا به هو ما اعتبره عمر بن الخطاب أرض خراج، وليس الفيء أو الغنيمة التي صار اسمها صوافي. ولكن مصطلح خراج لم يكن معروفاً حتى اللحظة، بل ظهر في اللحظة التي قررها عمر. وقد استخدم عمر المصطلح خراج، أرض الخراج، وميز بينها وبين ما هو فيء أو غنيمة بفهم جديد لم يكن معروفاً من قبل، لأن الفيء، كما بينت مجمل الروايات السابقة، هو أرض الصوافي تحديداً، في ما يتعلق بالأرض، وهو مرادف للغنيمة، كما رأينا. بينما أصبح الفيء في ما بعد هو أرض الخراج، كما جاء على لسان أبي يوسف مخاطباً الرشيد: «أما الفيء يا أمير المؤمنين فهو الخراج عندنا، خراج الأرض»[٢٤٥]. ولكن البلاذري يذكر رواية عن سليمان بن يسار أن عمر «أقر السواد لمن في أصلاب الرجال وأرحام النساء، وجعلهم ذمة تؤخذ منهم الجزية ومن أرضهم الخراج... قال سليمان: وكان الوليد بن عبد الملك أراد أن يجعل أهل السواد فيئاً فأخبرته بما كان من عمر في ذلك فورّعه الله عنهم»[٢٤٦]. والمقصود من الرواية أنه لا يجوز اعتبار أهل السواد فيئاً يقسمون كقسمة الغنائم، فهم أهل ذمة وعلى أرضهم الخراج. وهنا يبدو التفريق واضحاً بين الخراج والفيء (الغنيمة) بوصفهما شيئين مختلفين، لا كما صار إليه الحال بما خاطب به أبو يوسف الرشيد الذي جعل الخراج والفيء شيئاً واحداً، وهو ما يعبّر عن الخلط الذي طرأ نتيجة اختلاف وضع الصوافي لاحقاً عن وضعها الأول، فصار وصف كل منهما الخراج أو الفيء وكأنهما شيء واحد، وهما ليسا كذلك، في أول الأمر.

---

(٢٤٢) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٣٣٧، (فكانت خيبر فيئاً للمسلمين)، والطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧.

(٢٤٣) الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧.

(٢٤٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩.

(٢٤٥) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١١١.

(٢٤٦) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢٦٦.

ـ إن الأرض المفتوحة كانت ابتداءً بين: أرض الخراج، ذمة، عهد، وقد أُقرت ملْكيتها العامة للأمة وصولح أهلها على ذلك، وأرض صوافي اعترف عمر بملْكيتها للمقاتلة، الجند، وسمّتها المصادر فيئاً يرادف الغنيمة التي تُقسَّم: أربعة أخماس للجند وخمس للدولة، ثم أرض صلح، صالح أهلها المسلمون دون قتال، وهي أرض الصلح التي لم يفرض المسلمون ابتداء عليها شيئاً، ثم أرض أسلم عليها أهلها، وهذه الأرض تبقى لأهلها الذين يدفعون عنها العُشر (من إنتاجها).

ـ استحدث الرسول تنظيماً جديداً في أرض الجزيرة عندما مارس منح بعض الشخصيات أراضي زراعية، أو مناطق من أراضي قبائلهم ذكرت في المصادر الإسلامية باسم «الإقطاع». كما أنه مارس حماية «الحمى»، وهي تخصيص مساحات معيّنة من أراضي الرعي لمصالح الدولة والمنفعة العامة، وكلاهما تدبير بحاجة إلى وجود سلطة ودولة مثّلها رسول الله أولاً ثم الخلفاء من بعده؛ ذلك بأن الإقطاع والحمى لا يتمّان إلا بوجود سلطة سياسية وإدارية وعسكرية تضمن تطبيق الأمر الذي تقرر، أو تمنع الآخرين من التعدي عليه.

خامساً: تنظيم الضرائب: فرضها وجبايتها، أيام رسول الله (ﷺ) وزمن الفتح

رأينا في ما سبق أن أهم نتائج خروج العرب إلى أطراف الجزيرة العربية هي الدخول السريع لأهالي المناطق في ظل وسيطرة الدولة العربية الإسلامية؛ إذ انضوت مناطق الشام والعراق وفارس ومصر وجزء كبير من بلاد المشرق تحت لواء الدولة، التي نجح رسول الله (ﷺ) في إنشائها داخل الجزيرة العربية أولاً، ثم ثبّت أركانها خليفته أبو بكر (رضي الله عنه) بعد قضائه على حركة الردة التي مثّلت حركة مضادة له وللدولة الإسلامية بالدرجة الأولى. ثم جاءت بعد ذلك موجة الفتوحات الكبرى أيام عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، التي شهدت حركة امتداد العرب إلى المناطق المفتوحة.

وقد تبعت ذلك محاولات جادة نجحت في تنظيم العلاقة بين أهالي هذه البلاد وإدارة الدولة الجديدة. وأهم ما يميِّز الإدارة في كل دولة، هو العمل على تنظيم الجيش والأمور المالية، كما بيّنا من قبل، وهذا ما حصل بالنسبة إلى الدولة العربية الفتية. ولأن تنظيم الأوضاع المالية أكثر مساساً بأهل البلاد المفتوحة،

وأكثر حساسية بالنسبة إلى الدولة، فإننا نجد الاهتمام والتركيز على تنظيم هذه العلاقة واضحاً جلياً في مصادرنا، حتى وُضعت لذلك الكتب التي قد يصدق وصفها بالمتخصصة بهذا الموضوع، مثل كتاب **الخراج** للقاضي أبو يوسف (توفي ١٨٢هـ)، و**الأموال** لأبي عبيد (توفي ٢٢٤هـ)، و**الخراج** ليحيى بن آدم (توفي ٢٠٣هـ)، و**فتوح البلدان** للبلاذري (توفي بعد ٢٧٩هـ).

لذلك، سنحاول هنا أن نوضح هذه العلاقة من خلال الحديث عن تنظيم الضرائب، إثر عملية الفتح مباشرة، أو بالأحرى من خلال الحديث عن التكاليف التي فرضتها الدولة على أهل البلاد المفتوحة ممثّلة أولاً بتدابير رسول الله وتنظيماته المالية، ثم بإجراءات قادة الجيوش كإجراء أولي متبوع بما أقرّته إدارة الدولة في المدينة، ونعني بها الخليفة نفسه، بعد استقرار أوضاع البلاد المفتوحة عسكرياً وبدايات تنظيماتها، إدارية كانت أو مالية[٢٤٧].

وابتداءً نقول إن فرض الضرائب وجبايتها هما في حد ذاتهما مؤشر ودليل واضح جلي على وجود السلطة والدولة والإدارة، التي تمكنت من إقامة هذه العملية، وإن أكثر ما تردده المصادر، تاريخية كانت أو فقهية، هو التركيز على أهم عناصر الضرائب، أي الجزية والضيافة والأرزاق، والخراج على الأرض، وضريبة عشور التجارة، إضافة إلى بعض التكاليف العينية الأخرى. وسنحاول أن نقصر حديثنا عن هذه الضرائب وظروف فرضها في الفترة المبكرة، على ما عُرف منها أيام رسول الله، باعتباره سوابق بالنسبة إلى من جاء بعده، أو ما عرفه العرب المسلمون في فترة الفتح اللاحقة من تطورات دعت إليها ظروف التطور الجديدة بعد الفتح، وهي الفترة التي سمّيناها في بحثنا «البدايات». ونبدأ بأهم هذه الضرائب وأكثرها إثارة للجدل بين الباحثين، وهي:

---

(٢٤٧) لمسألة الضرائب وتنظيماتها في هذه الفترة المبكرة، انظر بشكل خاص الدراسات الحديثة التالية: الدوري، **النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة**، إضافة إلى المقالات المذكورة في ثنايا البحث؛ دينيت، **الجزية والإسلام**؛ Frede Lokkegaard, *Islamic Taxation in the Classic Period, with Special Reference to Circumstances in Iraq* (Copenhagen: Branner and Korch, 1950); Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, and Kosei Morimoto, *The Fiscal Administration of Egypt in the Early Islamic Period*, Asian Historical Monographs; 1 (Kyoto: Dohosha, 1981).

إضافة إلى المصادر الأولية والأبحاث التي اعتمدت نشر الوثائق البردية العربية أو البيزنطية أو القبطية، وهي مذكورة في ثنايا البحث.

١ ـ الجزية (ضريبة الرأس)

إن مصطلح جزية مصطلح إسلامي قرآني[٢٤٨] بالنسبة إلينا، بغض النظر عمّا ذكره كثير من الباحثين، وخاصة المستشرقين منهم، وعلى رأسهم فلهاوزن[٢٤٩] ومن تابعه، ونحن لا نؤيد متابعته لأن فرض الجزية استند إلى نص قرآني أورد المصطلح نفسه، وطُبِّق قبل خروج العرب من جزيرتهم إلى ما حولها على أسس إسلامية لا علاقة لها بموروث الدول المجاورة. ﴿**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**﴾[٢٥٠]. والجزية عند المسلمين، بناء على نص الآية الكريمة، عنوان خضوع غير المسلمين للدولة الإسلامية وسلطتها، وهي بناء على الفهم العربي الإسلامي في ما بعد، ضريبة شخصية تفرض على رؤوس الرجال (ضريبة الرأس) غير المسلمين. وقد نزلت هذه الآية في السنة التاسعة للهجرة والرسول مشغول بأمور تبوك، التي كان من نتيجتها عقد صلح بينه وأهل مناطق تقع شمال الجزيرة العربية في تبوك وأيلة وأذرح والجرباء ومقنا، ثم تيماء ودومة الجندل، كما فرضت على تبالة وجُرَش ومن بقي على دينه من أهل اليمن والبحرين بعد ذلك[٢٥١]. وهي تبيّن

---

(٢٤٨) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٥٢٥ ـ ٥٢٦؛ أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٧١، ١٩٠ ـ ١٩١ و١٩٥ ـ ١٩٧؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **اختلاف الفقهاء**، تحقيق يوسف شاخت (ليدن: بريل، ١٩٣٣)، ص ٢١٣؛ الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ١٤٢؛ عبد العزيز الدوري، «نظام الضرائب في صدر الإسلام،» **مجلة مجمع اللغة العربية** (دمشق)، السنة ٤٩، العدد ٢ (١٩٧٤)؛ حسين، **الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي**، ص ١٢٠، و Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, p. 40.

(٢٤٩) انظر: Julius Wellhausen, *Das Arabische Reich und Sein Sturz* (Berlin: Elibron Classics, 1902), pp. 177-178.

وخالفه، دينيت، **الجزية والإسلام**، ص ١٢٨، و Cahen, «Ata,» p. 554.

وكان بيكر (Becker) قد بيّن في وقت مبكر (١٩٠٦م) أن مصطلح جزية ليس عربي الأصل فقط، بل هو قرآني أيضاً رغم اعتقاد البعض أن كثيراً من مصطلحات الضرائب يعود إلى أصل فارسي أو آرامي. ولكن هذه الكلمة كانت قد دخلت الآرامية أصلاً من العربية وليس العكس. انظر: Becker, *Papyri Schott-Reinhardt I (PSRI)*, p. 38.

(٢٥٠) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٢٩.

(٢٥١) لفرض الرسول الجزية على أهل المناطق المختلفة، انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٥٢٥ ـ ٥٢٦؛ أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٧١، ١٩٠ ـ ١٩١ و١٩٥ ـ ١٩٧؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٣٨ ـ ٣٩؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٥٩ ـ ٦٠ و٦٤؛ اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ٦٨ ـ ٨٣؛ الطبري: **اختلاف الفقهاء**، ص ٢٠٩؛ **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١٠٨ و١٢١، **وجامع البيان في تفسير القرآن. . . [وبهامشه] تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان لنظام الدين النيسابوري**، ج ١٠، ص ١٠٩.

بشكل واضح ماهية وسبب وظروف فرض الجزية التي يمكن وصفها بأنها تكليف فرض أيام رسول الله على أهل الكتاب أولاً كرمز اعتراف منهم بسلطة الرسول ودولته عليهم، أي إنها رمز خضوعهم السياسي للمسلمين وقبولهم التبعية لهم[٢٥٢]. وقد طُبِّق مبدأ الآية الكريمة في الجزيرة كلها، فلم تُقبل الجزية أيام الرسول ومن خلفه في ما بعد من وثنيي العرب في الجزيرة، لكنها قُبلت من المجوس في اليمن والبحرين[٢٥٣]. ومن هنا جاء اعتبار المجوس منذ أيام الرسول أهل كتاب، بل يُنسب إلى الرسول قوله: «سنّوا بهم سنة أهل الكتاب»[٢٥٤]، وهذا يعني أن المسلمين اقروا حين فرضوا الجزية على أهل اليمن بقاء اليهودي على يهوديته والنصراني على نصرانيته والمجوسي على مجوسيته.

وصارت الجزية تكليفاً فردياً يفرض على الرجال غير المسلمين البالغين القادرين على الكسب وحمل السلاح، ولم يرد إلا في حالة واحدة، عند الحديث عن جزية اليمن، على أنها «دينار على كل حالم وحالمة»[٢٥٥]. ولكن التطبيق العملي منذ أيام رسول الله وفي ما بعد، أجمع على إعفاء النساء والولدان والشيوخ والزّمنى[٢٥٦] منها. ولكنها لم تكن ضريبة فردية (شخصية) أول الأمر، عندما بدأ الرسول بتطبيقها، لأننا نرى أن صلحه، الذي فُرضت على أساسه الجزية على أهل تبوك وأيلة وما حولهما، ثم نجران في ما بعد، تحدث في كل الحالات عن تكليف جماعي فُرض على أهل البلد جميعاً. ومع ملاحظة أن مصطلح

---

(٢٥٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٥ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥)، ج ١٠، ص ١٠٩ ـ ١١٠ و١٣٤ ـ ١٣٥، وج ١٤، ص ١٩٨ ـ ٢١٠.

(٢٥٣) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٦٩ ـ ٧١ و٧٩؛ الطبري، **اختلاف الفقهاء**، ص ٢٠٠؛ أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٧٢)، ج ٢، ص ١٨٥.

(٢٥٤) انظر: أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٨٤؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٤٥ ـ ٥٠؛ مالك بن أنس، **الموطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥)، ص ٢٢٢؛ الدوري، **النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة**، ص ٧٢، وقدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، ص ٢٧٥.

(٢٥٥) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٦٤؛ الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١٢١، وقدامة بن جعفر، المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(٢٥٦) الزمنى: مفرد زَمِنْ. ورجل زَمِنٌ أي مبتلى بيِّن الزمانة. والزمانة: العاهة، والجمع زمنى لأنه جنس البلايا التي يصابون بها ويدخلون فيها. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١٧، ص ٦٠، مادة «زمن».

جزية في صلح نجران لم يُذكر في النص[٢٥٧]، فإن ما فُرض عليهم اعتُبر جزية، كما ذكر البلاذري الذي اعتبر أهل نجران «أول من أعطى الجزية من أهل الكتاب فيما علمنا»[٢٥٨]. أما عن كونهم أول من دفعها، فهذا أمر فيه نظر، لأن صلحهم كان سنة عشر هجرية كما يذكر ابن إسحق والطبري[٢٥٩]، فلا بد إذاً أن يكون أهل تبوك والمدن التي صالحت سنة تسع للهجرة هم أول المؤدين لها إثر نزول الآية الكريمة.

أما الحالات التي ذكرت فيها الجزية على أنها فريضة شخصية، فكان المبلغ المفروض ديناراً على كل شخص، أي إنها قُدِّرت بالنقود، بينما ذكر بعضهم جواز أدائها عيناً[٢٦٠] قياساً على أهل نجران، الذين قُدِّرت جزيتهم بالحُلل بعد تحديد ثمنها نقداً. إلا أن النص واضح في ما يتعلق باليمن، فقد أُجيز لهم أن يدفعوا «ديناراً أو عدله من المعافر»[٢٦١] أي من الثياب اليمنية. لكن هذا لا يعني أن مبدأ فرض الجزية، كتكليف شخصي على الأفراد، كان واضحاً من البداية، لأن الروايات تعطي صورة مزدوجة أيام الرسول؛ ففي صلحه مع أهالي تبوك وما حولها، كان الحديث دائماً عن مبالغ عامة، وكذلك الحال بالنسبة إلى نجران، في حين ذكر الدينار على كل شخص كما رأينا في اليمن وتبالة وجُرَش[٢٦٢]. وكذلك بالنسبة إلى جماعة المجوس في هجر (وضع عليهم الجزية ديناراً على كل رجل منهم)[٢٦٣]. وهذا يشير إلى أن الرسول طالب أحياناً بمبالغ عامة على أهل

---

(٢٥٧) انظر نص صلح نجران الذي أوردناه عند الحديث عن صلح رسول الله لأهل نجران، نقلاً عن: البلاذري، المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢٥٨) المصدر نفسه، ص ٦٤، وابن سلام، **الأموال**، ص ٦٤.

(٢٥٩) ابن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، ج ٢، ص ٦٠١؛ الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ١٣٩؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **كتاب التنبيه والإشراف**، تحقيق ميخائيل جان دو غويه (ليدن: بريل، ١٨٩٣)، ص ٢٧٤، وابن سلام، **الأموال**، ص ٤٦.

(٢٦٠) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٢٢ و١٢٤، وابن سلام، **الأموال**، ص ٥١٠.

(٢٦١) المصدران نفسهما، ص ٦٧، وص ٣٨ على التوالي؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٦٤ و٧١؛ محمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، ٤ ج (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٩٦١)، ج ٤، ص ١٠١، وقدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، ص ٢٢٥. والمعافر: بلد في اليمن، وثوب معافري نسب إلى رجل اسمه معافر، وبُرد معافري منسوب إلى معافر اليمن ثم صار لها بغير نسبة فيقال «المعافر». أما المعافري، فهي برود في اليمن منسوبة إلى معافر، وهي قبيلة في اليمن. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٦، ص ٢٦٧، مادة «عفر».

(٢٦٢) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٧١ (اليمن)، ص ٥٩ (تبالة وجرش) وكلاهما فتح سنة عشر؛ انظر: قدامة بن جعفر، المصدر نفسه، ص ٢٦٩، وياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٩ و١٢٦.

(٢٦٣) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٨١.

الصلح، وفرض الدينار على الشخص أحياناً أخرى، الأمر الذي دعا البعض، كالشافعي، إلى أن يرى في الدينار الحد الأدنى للجزية، عندما عرفت جزية الطبقات أو الجزية على الطاقة في ما بعد أيام عمر(٢٦٤)، ورغم جواز دفع الجزية عيناً، فإن التطبيق العملي يُشعر بأن أداءها في العادة يكون بالنقد، خاصة إذا أدركنا أن الدولة ستحتاج إلى النقد لتمويل دفع رواتب الجند السنوية، إضافة إلى أننا لم نصادف أو نعثر على وثيقة واحدة تؤكد دفع الجزية عيناً، رغم رواية إشارات في المصادر التاريخية مثل أن عمر كانت تأتيه نِعمٌ كثيرة في الجزية من الشام(٢٦٥)، أو كما ذكر اليعقوبي من أن عمر كان «يأخذ الجزية من أهل كل صناعة من صناعتهم بقيمة ما يجب عليهم، وكذلك فعل علي»(٢٦٦).

وعن خلفية فرض الجزية، ذكر الماوردي، رغم وضوح الآية الكريمة، أنها نوع من العقاب (جزاء على كفرهم أو أنها عوضاً عن حمايتهم، جزاء على أماننا لهم)(٢٦٧). ويذكر الزمخشري في هذا الصدد «حتى يعطوها عن يد قاهرة مستولية أو عن إنعام عليهم، لأن قبول الجزية منهم وترك أرواحهم لهم نعمة عظيمة عليهم»(٢٦٨). وهذه في رأينا تفسيرات لاحقة، لأن معنى الآية الكريمة أكثر وضوحاً من هذه الآراء، إذ يفيد أن السبب هو إظهار صغار أو خضوع من يؤدونها للدولة الإسلامية، أي اعتراف هؤلاء بسيطرة وسلطة الدولة الإسلامية عليهم، ﴿**حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**﴾.

وتُشعر روايات كثيرة بأن المكلفين بدفع الجزية هم الرجال القادرون على القتال من غير المسلمين، سواء كانوا من أهل الكتاب أو من سواهم من أهل البلاد المفتوحة، كالصائبة والمجوس وأصحاب الديانات الأخرى عموماً، أي كل

---

(٢٦٤) الشافعي، **الأم**، ج ٤، ص ١٠١ ـ ١٠٢؛ أبو يوسف، **الخراج**، ص ١٢٢ و١٢٤؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٣٨، والطبري، **اختلاف الفقهاء**، ص ٢٠٩.

(٢٦٥) ابن سلام، **الأموال**، ص ٥١٠، وقدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، ص ٢٩٥، مع أنه لم يتم العثور على وثيقة واحدة تتحدث عن أداء الجزية عيناً رغم وجود المئات من الوثائق البردية العربية، وخاصة المدونة باليونانية والقبطية التي تعود كلها إلى الفترة الأموية.

(٢٦٦) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٥٢.

(٢٦٧) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٢٦٨) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج ٢، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣، ومعنى عن «يد» أي عن ذل وعن اعتراف للمسلمين بأن أيديهم فوق أيديهم. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٢، ص ٣٠٧، مادة «يدي»، أي عن قوة وقدرة منكم يخضعون ويستسلمون لها بدفعهم الجزية لكم.

غير المسلمين، وتسقط عمن عداهم من النساء والصبية والشيوخ والمرضى مرضاً مزمناً لا يرجى شفاؤه، وغير القادرين على الكسب فأصبحوا معدمين. وقد روى أبو يوسف أنها «لا تؤخذ من المسكين الذي يُتصدق عليه»[٢٦٩]. وذكر البلاذري عند حديثه عن فرض الجزية في مصر أنها فرضت على كل حالم (إلا أن يكون فقيراً)[٢٧٠]، وجاء في صلح آذربيجان ما يوضح من أُعفي منها هناك: «ليس على صبي ولا امرأة ولا زَمن ليس في يديه شيء من الدنيا ولا متعبّد متخلّ ليس في يديه من الدنيا شيء»[٢٧١]، أي إن الرواية أضافت هنا لمن أُعفي من الجزية: الرهبان والنساك المنقطعين إلى عبادتهم. وجاء أن فرضها أيام عمر كان على «الذين جرت عليهم الموسى»، أو كما ذكر البلاذري عن أسلم مولى عمر، أنه كتب إلى أمرائه على الجزية «أن لا يضربوها إلا على من جرت عليه الموسى»[٢٧٢]، أي الرجال البالغين القادرين على الدفع والقادرين على حمل السلاح. ومن هنا جاء إعفاء النساء والأطفال والشيوخ والزمنى كالأعمى والمُقعد، كما أُعفي منها الفقير المعدم والعبد الذي لا يملك نفسه، والرهبان الذين نذروا أنفسهم للعبادة، اللهم إلا إذا كانت أديرتهم غنية فيُكلف صاحب الدير بدفع الجزية عمن في ديره من الرهبان، كما سنرى تطبيق ذلك في مصر لاحقاً، بعكس النساك والرهبان المنقطعين للعبادة في صوامعهم فيُتركون آمنين فيها ولا يدفعون الجزية[٢٧٣].

وما يؤكد مقولة ضرب الجزية على القادرين على القتال من الرجال، ما جاء في بعض الروايات في أثناء الفتح من أن أهل الذمة إذا ما اشتركوا في القتال إلى جانب المسلمين سقطت عنهم الجزية. فقد صالح الجراجمة حبيب بن مسلمة الفهري أيام عمر بن الخطاب «على أن يكونوا عوناً للمسلمين وعيوناً ومسالح في

---

(٢٦٩) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ٢٢٢.

(٢٧٠) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢١٤.

(٢٧١) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٤، ص ١٥٥.

(٢٧٢) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٢٧٣) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ٢٧٢ ـ ٢٧٣؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٥١ ـ ٥٤؛ ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ٥٣ ـ ٥٤ و٦٩؛ الشافعي، **الأم**، ج ٤، ص ٩٨؛ ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٥١ ـ ١٥٢؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٥٢ و٢١٥؛ أبو بكر يحيى بن محمد الصولي، **أدب الكاتب**، نسخه وعني بتصحيحه وتعليق حواشيه محمد بهجة الأثري (القاهرة؛ بغداد: المطبعة السلفية، ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م)؛ قدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، ص ٢٢٥؛ الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ١٤٤، و Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, pp. 41-42.

جبل اللكام[٢٧٤]، وأن لا يؤخذوا بالجزية وأن ينفّلوا من عدو المسلمين إذا حضروا معهم حرباً في مغازيهم»[٢٧٥]. وذكر الطبري عند حديثه عن صلح آذربيجان: «ومن حشر منهم في سنة وضع عنه جزاء تلك السنة»[٢٧٦] أي من طلب منهم أو دعي إلى الحرب مع المسلمين في سنة ما سقطت عنه الجزية في تلك السنة، ويتكرر مثل هذا الشرط في صلح جرجان (ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في معونته عوضاً من جزائه)[٢٧٧]. كما جاء في حوادث سنة ٢٢هـ أن سراقة بن عمرو[٢٧٨]، قائد الفتح لمدينة الباب[٢٧٩]، اتفق مع صاحبها حين كتب بينهما الصلح، أن يحارب هو وجماعته مع المسلمين على أن «جزيتنا إليكم النصر لكم والقيام بما تحبون»، ولكن سراقة اشترط أنه «لا بد من الجزاء ممن لا يقيم ولا ينهض، فقبل ذلك وصار سنّة فيمن كان يحارب العدو من المشركين، وفيمن لم يكن عنده الجزاء إلا أن يستنفروا فتوضع عنهم جزاء تلك السنة». وكتب سراقة بذلك إلى عمر بن الخطاب (فأجازه وحسّنه)[٢٨٠].

وامتد هذا الشرط ليشمل مناطق أخرى هناك، لكنه يوضح أن الأمر لم يقتصر على إسقاط الجزية فقط في حالة مشاركة المسلمين، بل شمل التكاليف الأخرى أيضاً؛ فبعد أن تعهد أهل تلك الأماكن «أن ينفروا لكل غارة وينفذوا لكل أمر ناب»، كان المقابل «على أن توضع الجزاء عمن أجاب إلى ذلك ومن قعد أو استغني عنه فعليه ما على أهل آذربيجان من الجزاء والدلالة والنزل يوماً كاملاً فإن حشروا وضع ذلك عنهم وإن تركوا أخذوا به»[٢٨١]. مثل هذه الأمثلة تبيّن بوضوح وكأن الجزية كانت تفرض على أهل الذمة لقاء حمايتهم وإعفائهم من الخدمة في الجيش، فإذا ما اشتركوا في القتال مع المسلمين سقط مسوّغ الجزية، كما ذكر الماوردي والزمخشري أعلاه، مع تركيزنا على مدلول الآية الذي

---

(٢٧٤) جبل اللكام، وهو الجبل المتصل بأنطاكية وما يقع إلى الشمال منها من الثغور الشامية، فيسمى هناك (اللكام). انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ١١ و٢٢.

(٢٧٥) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٥٩.

(٢٧٦) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٤، ص ١٥٥.

(٢٧٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٢، وقيل إن صلحهم كان أيام عثمان (ص ١٥٣).

(٢٧٨) لسراقة وفتح الباب، انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٥ ـ ١٥٧.

(٢٧٩) وهي باب الأبواب، ويقال لها الباب، وهي على بحر طبرستان (بحر الخزر)، وكانت مدينة محصنة محكمة البناء. انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ١، ص ٣٠٣.

(٢٨٠) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٦.

(٢٨١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٧ (الرواية عن سيف).

يشير إلى أن الأصل أن تكون الجزية عنوان خضوعهم السياسي لدولة المسلمين.

ونجد جميع الروايات التاريخية التي تتحدث عن الفتح وتتطرق إلى عهود الصلح التي عقدت بين المسلمين وأهالي البلاد المفتوحة، تذكر دائماً الجزية، أو بالتحدي الجزية النقدية، التي فُرضت على أهالي هذه المناطق، إضافة إلى تكاليف عينية أخرى، وكذلك الخراج على الأرض. وهذا ما جعلنا نتحدث عن وجود ضريبة الجزية بصفتها العربية الإسلامية منذ البداية، كما ذكرتها روايات الفتح في كل من الشام والعراق ومصر والجزيرة الفراتية وبلاد فارس وأرمينيا وآذربيجان، وقبل ذلك في المناطق التي صالحت رسول الله في الجزيرة العربية[٢٨٢].

لكن، مع كل ما تذكره المصادر الأولية، فإن هناك من رفض وجود ضريبة الجزية كضريبة شخصية لها صفتها الاستقلالية عن بقية التكاليف الأخرى، وخاصة استقلالها عن ضريبة الأرض، الخراج، بل ذهب إلى القول بأن العرب لم يعرفوا في مجال الضرائب أول الأمر، بل في القرن الأول الهجري كله، إلا إتاوة عامة جمعوها من المكلفين، وكان على رأس هذه الفكرة المستشرق الألماني فلهاوزن الذي قال: إن الخراج والجزية كانا شيئاً واحداً بل كلاهما معاً يُشكل إتاوة عامة، إذ لم يميّز إطلاقاً بين الجزية الخراج، وأن التمييز ظهر في أوائل القرن الثاني الهجري[٢٨٣]. وعليه، رفض فلهاوزن الجزية الشخصية، سواء في عهد عمر أو خلال القرن الأول كاملاً، وتابعه في ذلك كثيرون، وعلى رأسهم بيكر[٢٨٤]. هذا مع أن كثيراً من الوثائق البردية المعاصرة تحدثت بوضوح عن هاتين الضريبتين بالمعنى الذي أراده، بل أرساه التنظيم العربي الإسلامي، أي

---

(٢٨٢) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٦٠؛ اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٤١؛ الأزدي، **فتوح الشام**، ص ١٢٠ و٢٥٩؛ ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ٦٣، ٧٠ و٨٧؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١١٣، ١٥٢، ١٥٥، ١٥٦ ـ ١٥٧ و٢١٤؛ قدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**؛ الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٤٤٤ و٦٠٧؛ الطبري، **اختلاف الفقهاء**، ص ٢٢٢؛ الدوري: **النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة**، ص ٨١ ـ ٨٢؛ «نظام الضرائب في صدر الإسلام،» ص ٤٥ ـ ٤٨ و٥٠، و«نظام الضرائب في خراسان،» **مجلة المجمع العلمي** (العراق)، السنة ١١ (١٩٦٤)، ص ٧٦ ـ ٧٨، وحسين، **الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي**، ص ١٢١ ـ ١٢٣، و Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, pp. 48-52.

(٢٨٣) انظر: Wellhausen, *Das Arabische Reich und Sein Sturz*, pp. 173 and 176.

(٢٨٤) انظر: Carl H. Becker, *Beitraege zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam*, 2 vols. (Strassburg: K. J. Trübner, 1913), vol. 2, p. 86.

الجزية كضريبة شخصية والخراج كضريبة على الأرض. فإحدى الوثائق البردية، التي تعود إلى زمن الفتح وتمثّل إيصالاً ضرائبياً لما دفعه أحد الأشخاص، تقول: «لقد تسلمنا منك الجزية لضرائب السنة الخامسة عشرة ٢/٣ دينار ذهبي.. إيصال لجورج من قرية...»(٢٨٥). وذكر ناشر الوثيقة أنها تعود إلى السنة الثانية أو السابعة للفتح العربي لمصر. ولدينا وثيقة أخرى تعود إلى ولاية عمرو بن العاص الأولى أو الثانية وتذكر أن مسؤول الضرائب في مصر «يحلف بالله وبعمرو بن العاص أنه لم يغفل رجلاً واحداً يزيد عمره عن الأربعة عشر عاماً»(٢٨٦). ويظهر نص الوثيقة أن المقصود هنا المكلّفون بأداء الجزية، ضريبة الرأس، المفروضة على الرجال البالغين، لذا يحلف هذا المسؤول أنه لم يغفل ذكر أي شخص مكلف بدفع هذه الضريبة. كما نشرت وثائق قبطية كثيرة، تعود في جلّها إلى القرن السابع الميلادي، ومنها ٣٦٠ وثيقة تمثّل إيصالات ضرائبية، تحدثت أغلبيتها عن ضريبة الجزية وتحدث بعضها عن ضريبة الأرض (الخراج)(٢٨٧). وتتحدث بردية أخرى عن أطفال أُعفوا من الجزية لأنهم لم يبلغوا السن الذي يوجب عليهم دفعها(٢٨٨). كل هذه الوثائق تثبت بشكل واضح وجود ضريبة الجزية في التطبيق العملي، وأنها كانت ضريبة شخصية مستقلة، مفروضة تماماً، كما تقول الروايات التاريخية، على الرجال البالغين، ولذا أُعفي منها الأطفال، كما ذكرت الوثائق بشكل جلي. ولأن الوثائق التي تتحدث عن الضريبة التي تؤخذ من الأرض تقول غالباً بعد ذكر المبلغ عن «أرضك» أو «أرض فلان» أو «الأرض التي زرعتها»، كما سنرى بعد قليل.

وإضافة إلى المصادر العربية الإسلامية، التي أسهبت في الحديث عن الجزية والمكلفين بدفعها وعن خراج الأرض، فإن البطريرك القبطي ساويرس بن المقفع

---

(٢٨٥) انظر: Walter C. Till, *Die Koptische Rechtsurkunden der Papyrussammlung der oesterreichischen Nationalbibliohek*, 4 vols. (Wien: [n. pb.], 1958), vol. 3, p. 7.

(٢٨٦) انظر: Walter Ewing Crum: *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (London: British Museum, 1905), and *Catalogue of the Coptic Manuscripts of the John Rylands Library, Manchester* (Manchester: Manchester University Press, 1909), p. 152, nr. 322, and Till, Ibid., p. 540.

(٢٨٧) انظر: Elizabeth M. Stefanski and Miriam Lichtheim, *Coptic Ostraka from Medine Habu* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1952), pp. 31-44.

وسنعد قائمة بهذه الضرائب كما وردت، ونلحقها بالبحث.

(٢٨٨) انظر: British Museum Department of Manuscripts, *Greek Papyri in the British Museum: Catalogue with Texts*, edited by F. G. Kenyon, 5 vols. (Milan: Cisalpino-Goliardica, 1973), vol. 4, p. 173, nr. 1420.

يتحدث في كتابه **سير أدباء بطاركة الإسكندرية** منذ البداية ـ لأنه وصف كتابه بأنه مع روايات شفوية معاصرة قام بترجمتها من اليونانية والقبطية إلى العربية ـ نجده يتحدث دائماً عن ضريبتين منفصلتين: الجزية والخراج[(٢٨٩)].

ومثل هذه الأمثلة الوثائقية بشكل خاص، يجعل الحديث عن عدم وضوح ضريبة الجزية وعدم وجود الفرق بينها وبين الخراج أمراً لا يصمد أمام النقد.

أما مقولة فلهاوزن السابقة، فإنها بنيت على أساس ضعيف مردّه إلى أن المصادر الإسلامية لم تظهر تمييزاً واضحاً عند استعمال مصطلحي جزية وخراج خلال القرن الأول الهجري، وكأن لفظي جزية وخراج مترادفان حقاً ويعطيان المعنى نفسه، فنجد «جزية الأرض»، خراج الرؤوس أو «خراج الجماجم» (والأرض التي عليها الجزية)، وهو ما جعله يقول إنهما يعنيان الشيء نفسه أو أنهما جزءان لضريبة واحدة، إلى أن وضح معناهما وأصبح لكل منهما معناه الذي عرف به في ما بعد، أي إن الجزية هي ضريبة شخصية على الرجال، والخراج ضريبة على الأرض[(٢٩٠)].

ولكن، هل توقفت المصادر الإسلامية عن الخلط في استعمال هذين المصطلحين عندما توضح معناهما في ما بعد، كما يرى أصحاب هذا الرأي؟ لو كان الجواب بنعم، لقلنا: إن الخلط فعلاً ناتج من عدم التمييز بينهما أول الأمر، فلمّا تمكن العرب من التمييز وتوضيح المقصود لكل منهما، انتهى الخلط في الاستعمال. ولكننا، لحسن الحظ، نجد أن المصادر لم تتوقف عن الخلط في الاستعمال بعد القرن الأول الهجري، كما تفترض نظرية فلهاوزن، بل نجد أن أغلب المصادر التي عالجت الموضوع استمرت فعلاً في الخلط، فنجد كاتباً كالصولي (توفي ٣٣٢هـ) يقول بشأن ما فعله عمر بأهل السواد إن عمر فرض على رؤوسهم الخراج[(٢٩١)]، وهو يعني هنا الجزية، حتى أن ابن قيم الجوزية (توفي ٧٥١هـ) يقول: «الخراج هو

---

(٢٨٩) ناجي زين الدين، **ساويرس بن المقفع أسقف الأشمونين: سير الآباء بطاركة كنيسة الإسكندرية (تاريخ بطاركة الإسكندرية)** تحقيق فريد سيبولد (لبسالا: أوتو هاراسوفيتس، ١٩٠٤)، ص ١٤٨، ودينيت، **الجزية والإسلام**، ص ١٣٠.

(٢٩٠) نذكّر هنا بمقولة فلهاوزن: Wellhausen, *Das Arabische Reich und Sein Sturz*, p. 173.

ولكننا نجد حتى في بعض الوثائق أيضاً استخداماً مضطرباً لمصطلحي جزية وخراج مثل «خراج رأسه»، الوثيقة الرقم (PSR, 1225)، وهي تعود إلى خلافة هارون الرشيد، أي حوالى القرن الثاني الهجري، بعدما ميز العرب بين المصطلحين، على حد قول فلهاوزن.

(٢٩١) الصولي، **أدب الكاتب**، ص ٢١٠.

جزية الأرض كما أن الجزية خراج الرقاب»[٢٩٢]، وسبقه بمثل هذا التعبير الماوردي (توفي ٤٥١هـ)، فنرى أنهما لا يريان فرقاً في اللفظ، وإنما يظهر الفرق في القرينة فقط. بل نجد وثيقة تعود إلى أيام الرشيد (ومؤرخة بسنة ١٧٩هـ) فيها ذكر لـ «خراج رأسه» في معرض حديثها عمّا فرض على أحد الرجال[٢٩٣].

إننا منذ البداية نجد دائماً كلمتين للدلالة على مصطلحين، وبالتالي نجد نوعين من الضريبة، فلماذا استخدم العرب في مصادرهم التاريخية والفقهية من البداية، وفي عهود الصلح مع أهل البلاد المفتوحة، مصطلحين (كلمتين) إذا كان همهم فقط الحصول على مبلغ معيّن من المال؟ ولماذا نجد حديثهم ينصبّ دائماً على ضريبة من الرجال (جزية الرأس) وضريبة على الأرض (خراج)؟ هذا مع أن بعض الروايات التي تتحدث عن التدابير الأولى واضحة تماماً؛ إذ حين أرسل عمر موظفيه إلى السواد، توجه عثمان بن حنيف لإحصاء الناس ووضع ما يفرض عليهم «فوضع عليه ـ أي الرجل ـ ثمانية وأربعين، وأربعة وعشرين واثني عشر درهماً»[٢٩٤]، وهو ما يعني دون التباس أنه فرض الجزية على رؤوس الرجال. ورواية أخرى عن إبراهيم التيمي أن عمر «ضرب على رؤوسهم الجزية وعلى أرضهم الطسق»[٢٩٥]، وعرّف الخوارزمي الطسق بأنه «الوظيفة توضع على أصناف الزروع لكل جريب»[٢٩٦]، أي أنه ضريبة الأرض. وتبيّن رواية لدى البلاذري، أن إجراء عمر استمر أيام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) على ما فرضه عمر عندما راعى في فرضه للجزية الطاقة وأحوال المكلفين المالية، وهي التي عُرفت باسم جزية الطبقات[٢٩٧]. ونود أن نختم الحديث عن هذه المسألة بما ذكر الدوري حول تداخل استعمال كلمتي جزية وخراج من أن هذا التداخل «لم يغير من الحقيقة، وهي أن ضريبة الأرض كانت متميزة عن ضريبة الرأس من البداية»[٢٩٨].

وليس لدينا ما يجعلنا نشك في أن عهد عمر بن الخطاب قد شهد بداية

---

(٢٩٢) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، حققه وعلّق حواشيه صبحي الصالح، ٢ ج (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٦١)، ج ١، ص ١٠٠؛ الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ١٤٦، وحسين، **الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي**، ص ١٢٠.

(٢٩٣) انظر الوثيقة الرقم (PSR, nr. 1225) من مجموعة جامعة هايدلبرغ، وسننشرها لاحقاً.

(٢٩٤) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢٦٦.

(٢٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٢٩٦) الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، ص ٥٦.

(٢٩٧) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧١، يزيد بن أبي يزيد الأنصاري.

(٢٩٨) الدوري، «نظام الضرائب في صدر الإسلام،» ص ٤٧ ـ ٤٨ و٥٠.

تأسيس التنظيم الضرائبي بعد استقرار الفتح في الشام والعراق، ثم مصر في ما بعد. وكان رمز هذا التنظيم ما عرف باسم «جزية الطبقات» التي يظهر فيها روح استقرار النظام، ذلك أننا كنا نسمع عن دينار في الشام أو دينار وجريب حنطة أو دينارين في مصر[٢٩٩]، وذلك يعود إلى بداية الفتح في كل منهما، عندما استقر بهذا الإجراء الذي سمّي جزية الطبقات. وقد راعى عمر فيها وضع المكلفين عندما أمر أن تضرب الجزية على أهل الذهب ديناراً على الفقير ودينارين على المتوسط وأربعة دنانير على الغني أو اثني عشر درهماً، وأربعة وعشرين، وثمانية وأربعين درهماً على أهل الفضة[٣٠٠].

وقد ذكر البلاذري عن الأوزاعي في ما يتعلق بهذا التعديل في الشام ما يلي: «كانت الجزية بالشام في بادىء الأمر جريباً وديناراً على كل جمجمة ثم وضعها عمر بن الخطاب على أهل الذهب أربعة دنانير وعلى أهل الوَرِق أربعين درهماً وجعلهم طبقات لغنى الغني وإقلال المقلّ وتوسُّط المتوسط»[٣٠١]. وتبيّن رواية أخرى جزية الطبقات، وتحدد المبالغ على كل طبقة من المجتمع، وهي تعود إلى فترة علي بن أبي طالب، عندما أرسل موظفاً لجبايتها هو الراوي نفسه الذي يقول: «وأمرني أن أضع على الدهاقين الذين يركبون البراذين ويتختّمون بالذهب على الرجل ثمانية وأربعين درهماً وعلى أوسطهم من التجار على رأس كل رجل أربعة وعشرين درهماً في السنة، وأن أضع على الأكرة وسائر من بقي منهم على الرجل اثني عشر درهماً»[٣٠٢].

---

(٢٩٩) البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٢٤ و٢١٤ ـ ٢١٥.

(٣٠٠) يُقصد بأهل الذهب أهل الشام ومصر الذين كانوا يتعاملون بالدينار الذهبي، ويُقصد بأهل الفضة أهل العراق والمشرق الذين كانوا يتعاملون بالدرهم الساساني. لجزية الطبقات، انظر: أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٣١ و٢٧٤ ـ ٢٧٥؛ ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ٦٦؛ الصولي، **أدب الكاتب**، ص ٢١٥؛ ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ٧٠، ٨٢ و٨٧؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص ١٢٤، ٢١٨، ٢٦٦، ٢٦٩ و٢٧١؛ الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ١٤٤؛ دينيت، **الجزية والإسلام**، ص ١٠٨ ـ ١٠٩؛ الدوري: **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**، ص ٢٦ و**النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة**، ص ٨٨ ـ ٨٩؛ حسين، **الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي**، ص ١٢٣، وHussein, *Das Steuersystem in Agypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, p. 42.

ونجد مؤلفاً مثل المخزومي (توفي ٥٨٥هـ) كان قد عمل على **ديوان الخراج**، يتحدث عن «جزية الطبقات»، المطبقة عملياً في مصر أيامه، ويقول إن الحد الأدنى، أي الدينار، هو الأكثر شيوعاً. انظر: «المنهاج في علم الخراج بمصر»، الورقة الرقم ١٤٤أ (مخطوط).

(٣٠١) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٢٤، وأبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٢٢.

(٣٠٢) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧١. (الراوي هو أبو زيد الأنصاري).

ونختم حديثنا عن الجزية بالقول إن العرب هم الذين فرضوا الجزية بمعناها ومضمونها الإسلامي في الأمصار المفتوحة، وذلك بوحي من الآية الكريمة، لأن هذه الضريبة لم تكن موجودة في الشام قبل الفتح العربي الإسلامي[٣٠٣]. وكذلك الحال بالنسبة إلى مصر التي لم تتحدث وثائقها عن ضريبة الجزية بالمعنى الذي عرفه وطبقه العرب قبل فتح مصر، وبالتالي فهم الذين فرضوها في مصر كباقي المناطق[٣٠٤]. وأما الحديث عن جزية محددة، فيبدو أن ذلك مثّل مرحلة ما قبل التنظيم الذي أجراه عمر إثر استقرار الفتح، وأن الوثائق الأولى تتحدث عن مبالغ متفاوتة قد تقل عن دينار واحد. أما مبلغ الدينارين المحدد، فيمكن اعتباره إجراءً أولياً جاء بعد الفتح مباشرة وسرعان ما تغير إلى ما يوافق الجزية المتدرجة، لأن الوثائق المبكرة ذكرت مبالغ ١/٣ دينار، و١/٢ دينار، ودينار ونصف، ودينار وربع، ودينار واحد. ونادراً ما زاد المبلغ على الدينارين[٣٠٥]. وهذا يدل على صحة الروايات في المصادر الأولية التي تحدثت عن التطبيق العملي الذي راعى ظروف المكلفين ومقدرتهم (طاقتهم) بشكل واضح، كما دلت عليه جزية الطبقات، والمبالغ التي تقل عن الدينار، وكذلك من إشارة البلاذري من أن المكلف بالجزية يجب أن يكون قادراً على الدفع (إلا أن يكون فقيراً)[٣٠٦]، وكذلك إشارة أبو يوسف من أن الجزية لا تؤخذ من المسكين الذي يتصدق عليه[٣٠٧] لافتقاره إلى القدرة على الدفع.

---

(٣٠٣) عبد العزيز الدوري، «تنظيمات عمر بن الخطاب: الضرائب في بلاد الشام،» ورقة قدّمت إلى: **بلاد الشام في صدر الإسلام: ٢٤ ـ ٣٠ جمادى الآخرة ١٤٠٥ هـ/ ١٦ ـ ٢٢ آذار ١٩٨٥ : الندوة الثانية من أعمال المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام**، تحرير محمد عدنان البخيت وإحسان عباس (عمّان: منشورات الجامعة الأردنية، ١٩٨٧)، ص ٤٦٠.

(٣٠٤) انظر: Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, pp. 18 and 51.

(٣٠٥) انظر مثلاً: أدولف جروهمان، **أوراق البردى العربية بدار الكتب المصرية**، اشترك مع المؤلف في نقل الكتاب إلى العربية حسن إبراهيم حسن؛ مراجعة الترجمة عبد الحميد حسن، ٦ ج (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤ ـ ١٩٧٤)، ج ٣، ص ٢٠٠، ٢٠٨ و٢٢٤ ـ ٢٢٥؛ Paul E. Kahle, ed., *Coptic Texts from Deir el-Bala'izah* in Upper Egypt, 2 vols. (London: Oxford University Press, 1954), vol. 2, pp. 542-543, and Stefanski and Lichtheim, *Coptic Ostraka from Medine Habu*, pp. 31-44,

والأمثلة هنا كثيرة جداً.

(٣٠٦) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢١٤، وقدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، ص ٢٢٦.

(٣٠٧) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ٢٧٢.

ولذلك كله، قلنا إن الجزية فرضت على أساس التشريع القرآني أيام رسول الله (ﷺ) وأيام الخلفاء من بعده، ابتداءً من أهل الذمة داخل الجزيرة العربية، في حين رفضت الجزية من وثنيي العرب وأهل الردة[٣٠٨]، وظهرت في البداية كتكليف عام أكثر منها جزية شخصية، ولكن التدابير التي اتخذها عمر حددت صفتها الشخصية بصورة تامة، ففرضت تلك التدابير على الأفراد لا على الجماعات[٣٠٩].

٢ ـ ضريبة الخراج (على الأرض)

أما الضريبة الأساسية الثانية في التنظيم الضرائبي الإسلامي، فهي تلك التي فُرضت على ناتج الأرض في البلاد المفتوحة، ألا وهي الخراج. وجاء فرضها باتفاق الروايات التاريخية والفقهية أيام عمر بن الخطاب، كما فصّلنا الحديث حولها عند بحث مسألة تنظيم الدولة الإسلامية للأرض المفتوحة، حيث لم تعرف في الجزيرة العربية لا في أيام رسول الله (ﷺ) ولا في أيام أبي بكر[٣١٠]، ولذلك قلنا إنها ابتكار من عمر بن الخطاب عندما فرضها على أهالي البلاد المفتوحة بعد إقراره أهل هذه البلاد على أراضيهم لقاء دفع الخراج، لأنه اعتبر الأرض ملكاً عاماً لجماعة المسلمين[٣١١].

ولكن هذا الأمر المسلّم به في مصادرنا وتتفق عليه الروايات عامة، ليس

---

(٣٠٨) انظر لذلك: المصدر نفسه، ص ١٨٥ ـ ١٨٦؛ ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ٦٩؛ ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٥١ ـ ١٥٢؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٥٢؛ الطبري، **اختلاف الفقهاء**، ص ١ ـ ٢؛ قدامة بن جعفر، المصدر نفسه، ص ٢١١؛ الصولي، **أدب الكاتب**، ٢١٥، و Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, pp. 38 and 41.

(٣٠٩) هناك رواية واحدة وردت بصدد ما يمكن فهمه بوجود ضريبة جزية عامة على أهل القرى، ولكن إلى جانب الجزية على رؤوس الرجال، فقد أورد ابن عبد الحكم عن يحيى بن سعيد أن «الجزية جزيتان، فجزية على رؤوس الرجال وجزية جملة تكون على أهل القرية، يؤخذ بها أهل القرية فمن هلك من أهل القرية التي عليهم جزية مسمّاة على القرية وليس على رؤوس الرجال، فإننا نرى أن من هلك من أهل القرية... فإن أرضه ترجع إلى قريته في جملة ما عليهم من الجزية ومن هلك ممن جزيته على رؤوس الرجال ولم يدع وارثاً فإن أرضه للمسلمين». توضح هذه الرواية وجود الجزية الشخصية إلى جانب ما يمكن وصفه بـ «التكاليف العامة» المفروضة على أهل القرى جماعياً. وهذا معروف في مصر من خلال الكثير جداً من الوثائق. ولكن هذه الرواية تأتي في سياق تفسير وضع الأرض في مصر. انظر: ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٥٤، و Hussein, Ibid.

(٣١٠) انظر التفصيل في هذه المسألة ما قلناه في «تنظيم التصرف في الأرض».

(٣١١) انظر: أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١١٣ ـ ١١٥، وابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ١٩.

أمراً مسلماً به عند من ألمحنا إلى بعض آرائهم قبل قليل عند الحديث عن الجزية. لذا نرى ضرورة تأصيل الموضوع هنا. ونبدأ بالإشارة إلى تنظيم عمر للإدارة المالية سنة ١٧هـ، عندما زار الجابية في الشام، فقرر إبقاء الفلاحين على أراضيهم، وكان هذا الإجراء قد رافقه القيام بعملية مسح للأرض وإحصاء للسكان، كما حصل في السواد في الفترة نفسها تقريباً، وهو ما يُشعر بأن الدولة سارت على سياسة عامة موحدة للتعامل مع أهالي البلاد المفتوحة؛ فإضافة إلى الروايات الإسلامية، هناك خبر لدى ثيوفانس (Thiophanis) (توفي ٨١٨ م) يفيد أن عمر أمر في كل البلاد والأراضي التي خضعت له بأن تمسح وتوصف له، مع إجراء إحصاء لا للرجال فقط وإنما للأشجار المثمرة والزروع أيضاً[٣١٢]. وهذا يوافق ما ذكره البلاذري وسواه عن إجراء مسح للأرض في السواد بغاية فرض الخراج عليها؛ فقد أرسل عمر عثمان بن حنيف لمسح السواد وفرض الخراج والجزية على أهله، فجعل الخراج على المساحة ونوع الزرع (فعلى جريب النخيل والكروم عشرة دراهم وعلى جريب البرّ أربعة دراهم والشعير درهمان. وكتب بذلك إلى عمر رحمه الله فأجازه)[٣١٣]. وذكر رواية أخرى عن محمد بن عبد الله الثقفي تبين أن عمر وضع بعد المسح ضريبة الأراضي بناء على المساحة ونوع الزرع، إضافة إلى الجزية، وهو ما يوضح وجود الضريبتين منفصلتين من البداية. وتبين رواية الشعبي أن مساحة السواد نتيجة هذا المسح كانت «ستة وثلاثين ألف ألف جريب»[٣١٤].

وتتحدث إحدى وثائق نيسانا (عوجا الحفير) عن مسح العرب للأرض في المنطقة كما فعلوا في العراق، ولكن تاريخ هذه الوثيقة يعود إلى أواخر القرن السابع الميلادي، كما ذكر ناشرها كريمر (Kraemer)[٣١٥]، لا إلى سنة ٢٠ هـ/ ٦٤٠ م، كما ذكر العبادي[٣١٦]. فقد وردت في النص عبارة «مسح العرب

---

(٣١٢) الدوري: «تنظيمات عمر بن الخطاب: الضرائب في بلاد الشام،» ص ٤٦٦، و«نظام الضرائب في صدر الإسلام،» ص ٥٣.

(٣١٣) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢٦٩.

(٣١٤) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٦٩، وابن الجوزي، **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**، ص ٩٣.

(٣١٥) انظر: Kraemer, *Excavations at Nessana*, vol. 3, pp. 168-171.

(٣١٦) انظر: مصطفى العبادي، **محاضرات في تاريخ العرب قبل الإسلام** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٢)، ص ١٨٦ ـ ١٨٧، الذي أعطى الوثيقة تاريخ ٢٠هـ/ ٦٤٠م أيام عمر ولا ندري كيف توصل إلى ذلك، مع أن الوثيقة لا تحمل تاريخاً محدداً.

للأرض»، لكن يجب إعادة تاريخ هذه الوثيقة إلى الإدارة الأموية وليس بشكل عام إلى الإدارة العربية كما هو معتاد[٣١٧]. كما ترد عبارة أرض من أملاك بني وعر أعطيت لسرجيوس بن جورج الذي دفع ضريبتها بعد أن منحت له بأمر الحاكم المسلم، إلا أن اسم الحاكم المقصود هنا يبقى مجهولاً؛ إذ لم تذكره الوثيقة، كما أننا لا نعرف عن بني وعر شيئاً. ولكن النص يعني أن الدولة أخذت الأرض، بسبب ما، من مالكيها القدماء (بني وعر) وأعطتها لسرجيوس، وذلك يبين بوضوح إجراء مسح جديد للأرض تبعه توزيع جديد لها كما يبدو. لكن المؤسف أن الوثيقة لا تحمل تاريخاً محدداً، وهل يعني ذلك إجراءً محلياً اتخذ في غزة، أم أنه كان إجراءً عاماً قامت به الإدارة العربية كما جرى أيام عمر حوالى سنة ٦٤٠م، أو أنه يخص إجراءً قام به عبد الملك بن مروان سنة ٧٢هـ/ ٦٩٢م؟ أما نص الوثيقة فهو: «لقد أخذنا منك يا سرجيوس بن جورج نحن الجباة ١/ ٢ ٣٧ سوليدوس التي وقعت عليك بعد المسح العربي للأرض وقد فرض المبلغ على الأراضي التي كانت بملك بني وعر وأعطيت لك بأمر الحاكم»[٣١٨]. وتسلمت المبلغ لجنة مكونة من ثمانية رجال وهم: «نحن أبراهام بن موسى الرئيس، إلياس بن سرجيوس، اصطفان بن حانون، . . . بن سعد الله، اصطفان بن. . . ، جورج بن رقيع، إلياس بن أبراهام، واصطفان بن إلياس. وآخرون من بلدتنا نيسانا. تسلمنا منك يا سرجيوس بن جورج، النقود التي أعطيتنا وهي (١/ ٢) ٣٧ سوليدوس كنتيجة لمسح الأرض من قبل العرب (Saracens) من الأراضي التي منحت لك من سيدنا الحاكم المسلم من أرض بني وعر. قبض المبلغ المذكور (١/ ٢) ٣٧ سوليدوس بالكامل، أبراهام بن موسى، الرئيس»[٣١٩].

لكن المهم في الوثيقة هو إجراء المسح ودفع ضريبة الأرض من قبل صاحبها، سواء كان أيام عمر أو أيام عبد الملك بن مروان، ففي عهد الخليفتين جرى مسح الأرض في بلاد الشام، غرضه الأساسي تحديد ضريبة الخراج على الأرض.

أما الوثائق البردية التي عثر عليها في مصر، وتعود إلى فترة الفتح، فإنها تؤكد فرض هذه الضريبة على أرضها منذ أيام عمر، هذا مع العلم أن هذه

---

(٣١٧) انظر: Kraemer, Ibid., p. 169.
ويرد اسم سرجيوس بن جورج في وثيقة تعود إلى سنة ٦٢هـ/ ٦٨٢م (ص ١٥٥).

(٣١٨) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٩.

(٣١٩) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧٠.

الضريبة كانت مفروضة في مصر أصلاً، بل كانت أهم الضرائب في الفترة السابقة للفتح وتعرف في الوثائق اليونانية باسم Demosion أو Demosia، وكانت تدفع نقداً. ويحمل هذا المصطلح اليوناني، إضافة إلى معناه الأصلي (ضريبة الأرض)، معنى عاماً ليعني الضرائب النقدية أو وارد الضرائب(٣٢٠)، تماماً كمعنى ضريبة الخراج العربية التي تعني في الأصل ضريبة الأرض، ولكنها تستعمل أيضاً للدلالة على وارد الضريبة العام، كما تستعمل للدلالة على السنة المالية (لخراج سنة كذا) عند تحرير الإيصالات الضرائبية في الوثائق البردية العربية(٣٢١).

ومع أن ضريبة الأرض في مصر كانت معروفة قبل العرب، فإنه من المفيد القول إنها كانت في العهد البيزنطي ضريبة تؤخذ من مالكي الأرض كضريبة على الأرض في حد ذاتها، بينما ضريبة الخراج العربية هي ضريبة على ناتج الأرض(٣٢٢)، وعوض على استثمارها من قبل أهل القرى بدلاً من أصحابها، الذين صاروا الدولة العربية الإسلامية، نظرياً وفقهياً على الأقل.

ويمكن توثيق ضريبة الخراج على الأرض في مصر في وقت مبكر بعد الفتح العربي لها، فقد نشر كاراباتشيك (Karabacek) مضمون وثائق تعود إلى فترة مبكرة، رتبها حسب تسلسلها الزمني، فوضع البردية الرقم ٥٦٢ ضمن خلافة عمر بن الخطاب، وهي رسالة من أحد مسؤولي الضرائب يريد الخروج في جولة تفتيشية، يطلب فيها الإسراع بتحديد الضرائب وتنظيم جداولها حسب الأيام

---

(٣٢٠) انظر: Walter Ewing Crum: *Coptic Ostraca: From the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and Others* (London: Kessinger, 1902), pp. 416, 422 and 423; *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, p. 66, and *Catalogue of the Coptic Manuscripts of the John Rylands Library, Manchester*, and Kahle, *Coptic Texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt*, vol. 1, pp. 242-243 and vol. 2, pp. 547-548.

ولضريبة الخراج في مصر، انظر أيضاً: Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, p. 70.

(٣٢١) الوثائق البردية التي تحمل هذا المصطلح (لخراج سنة كذا) كثيرة جداً. انظر على سبيل المثال: جروهمان، **أوراق البردى العربية بدار الكتب المصرية**، ج ١ ـ ٦.

(٣٢٢) قارن ذلك بـ: Allan Chester Johnson and Louis C. West, *Byzantine Egypt: Economic Studies* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949), p. 258;

أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١١١ ـ ١١٢ و١٢٩ ـ ١٣٠؛ الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ١٤٦ و٢١٤؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٨١ ـ ٨٣؛ ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ٨٤، والبلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٥٠، ١٥٢، ٢١٥ ـ ٢١٦ و٢١٨.

والمواقع، لأن تقصيراً حصل في مسح الأرض[٣٢٣]. وتتحدث وثيقتان أخريان تعودان إلى فترة عثمان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان، ويعود تاريخ الأولى إلى سنة ٦٥٣م، عن ضريبة الخراج على الأرض[٣٢٤]. ولدينا وثيقة أكثر وضوحاً وتحمل تاريخ السابع من جمادى الثانية سنة ٥٧هـ/ ٦٧٧م ودونت بالعربية واليونانية، تشكل إيصالاً لدفع مبلغ من المال لقاء ضريبة الخراج، وهي صادرة باسم اثنين من الموظفين العرب هما عبد الرحمن بن عوف وعبد الرحمن بن شريح، وكتب النص العربي (جهيم)، أما المبلغ فكان ١/ ٦ ١١٨ دينار لقاء ضريبة الخراج[٣٢٥]. وأخيراً نلفت الانتباه إلى وثيقة بردية تعود أيضاً إلى فترة معاوية ودونت باليونانية فقط، تتحدث عن دفع مبلغ ١/ ٤ ٤ دينار من المبلغ المفروض على محصول ذلك العام، وتلي ذلك قائمة بالأراضي والمزارع التابعة للدير الذي دفع مبلغ الضرائب المذكور[٣٢٦].

تبيّن هذه الأدلة الوثائقية أن العرب عرفوا ضريبة الخراج على الأرض، وهي الضريبة التي فرضوها على الأراضي بعد إقرارها من قبل الدولة في يد أهلها منذ عهد عمر بن الخطاب، أي بعد الفتح بقليل. وهذا يوضح صدق مصادرنا الأولية ودقتها عندما ذكرت بمجموعها وأكدت أن عمر هو الذي فرض الخراج على الأمصار، وكان فرضه سياسة عامة في جميع الأمصار دون استثناء[٣٢٧]. ومن

---

(٣٢٣) انظر: Josef von Karabacek, *Fuehrer durch die Ausstellung* (Wien: [n. pb.], 1894), p. 140, nr. 562.

(٣٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤١، الرقم ٥٦٦؛ ص ١٤٣، وص ٥٧٠.

(٣٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٤، الرقم ٥٧٣ (Stoetzer and Worp).

ولهذه الوثيقة، انظر أيضاً: «Tyche: Beitraege zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik,» *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (ZPE), vol. 1 (1986), pp. 197-202.

وسنفصل الحديث عن هذه الوثائق، مع ذكر نصوصها كاملة في الفصل التالي، عند حديثنا عن الوثائق المادية.

(٣٢٦) انظر: Karabacek, Ibid., p. 146, nr. 579.

(٣٢٧) لترك الأرض في يد أهلها وفرض الخراج عليها بشكل عام، انظر: أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١١٥ ـ ١١٦؛ ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ١٩؛ ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ٨٤؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٥٠، ١٥٢، ٢١٥، ٢١٦ ـ ٢١٦ و٢١٨؛ الأزدي، **فتوح الشام**، ص ١٤٠ ـ ١٤٢؛ ابن عساكر، **تهذيب تاريخ مدينة دمشق**، ج ١، ص ١٨٢؛ أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها باقليمها**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة بولاق، [د. ت.])، ج ١، ص ١٦٦؛ عبد العزيز الدوري: «نشأة الإقطاع،» **مجلة المجمع العلمي** (العراق)، العدد ٢٠ (١٩٧٠)، ص ٨، و«تنظيمات عمر بن الخطاب، الضرائب في بلاد الشام،» ص ٤٦٦؛ حسين: **الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي**، ص ٤٣ و١٢٦، **والإدارة المالية في الإسلام**، ص ٤٤٠.

هنا، فإنه لا مجال لترديد ما سبق وذكرناه من قول فلهاوزن وبيكر من قبل[٣٢٨].

وبفرض هذه الضريبة مع الجزية، ضمِن عمر بن الخطاب بقاء الأرض مورداً دائماً ثابتاً لضمان دفع رواتب أهل الديوان (العطاء)، إضافة إلى المصروفات الأخرى للدولة الإسلامية. وقام عمر باتخاذ هذا الإجراء بعد إرساله موظفين اثنين لمسح الأرض في السواد وتقدير الخراج والجزية، وهما عثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان، اللذان قاما بالمهمة بما وافق ما أراده عمر[٣٢٩]. وبعد فترة وجيزة من هذا المسح والتقدير، ويفترض في نهاية فترة عمر بن الخطاب، جرى تعديل أو إعادة نظر في ما فرض، وراعى فيه القائمون عليه نوع الزرع وخصوبة الأرض عند تحديد المبالغ على كل جريب من الأرض[٣٣٠].

٣ ـ الضيافة والأرزاق والتكاليف العينية الأخرى

يعود فرض الضيافة، كما هو حال الجزية، إلى أيام رسول الله عندما فرض ضريبة عينية باسم الضيافة، ظهرت بجلاء في كثير من عهود الصلح التي عقدها مع أهل نجران وبعض المناطق الأخرى في شمال وجنوب الجزيرة العربية. فصار فرض الضيافة من السوابق التي تابعتها الدولة العربية الإسلامية مع أهالي البلاد المفتوحة أيام عمر بن الخطاب، وقد ذكرت الضيافة أحياناً باسم «القِرى»، كما نجد ظهور مصطلح جديد أيام عمر هو الأرزاق، وهي المواد العينية التي فرضت على الفلاحين ووزعت على الجند.

وتظهر تكاليف أخرى تحدثت عنها الروايات التاريخية في فترة الفتوحات الأولى، كما تظهر في الوثائق البردية المبكرة في مصر. ويمكن تصنيف بعضها تحت الضيافة والأرزاق، وإن لم يرد ذكر المصطلحين واضحاً فيها، ولكن يمكن تصنيفها تحت الطلبات الضرورية الملحة للجيش الفاتح، إلا أنها استمرت في ما بعد على شكل يصعب معه اعتبارها من الضيافة أو الأرزاق، ولذا سمّيناها

---

(٣٢٨) انظر: Wellhausen, *Das Arabische Reich und Sein Sturz*, p. 173, and Becker: *Beitraege zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam*, p. 38, and *Islamstudien*, vol. 1, p. 203.

(٣٢٩) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٣٢ ـ ١٣٤؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٩٧ و١٠٤؛ اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٥٨؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٩؛ الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٤، ص ١٤٦، والماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ١٧٥.

(٣٣٠) انظر: أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٣١، والبلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٧١، قارن ما فعله عمر بالسواد في: جودة، **العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام**، ص ١٠٠ ـ ١٠١، ففيه تفصيل بذكر ما وضع على كل نوع من الزروع واختلاف الروايات في ذلك.

التكاليف العينية الأخرى، لأنها تظهر على شكل طلبات غايتها تأمين الحاجات التموينية للجند في الأمصار المفتوحة[٣٣١].

ونبدأ بإجراءات رسول الله الذي فرض الضيافة (أو القِرى) في بعض مناطق الجزيرة. ونستطيع القول إن حاجة المسلمين إلى المواد التموينية هي التي دعت طلبها من أهل الذمة لتأمين هذه المواد (الضيافة أو القِرى)، فنجد في صلح رسول الله مع أهل نجران الحديث عن جواز دفع الحلل خيلاً أو دروعاً أو ركاباً، والسبب في هذا البدل العيني عسكري في الدرجة الأولى لأن الصلح اشتمل على طلب عارية من المساعدات العينية زيادة على السماح بالبدل من الحلل، إذ كانت العارية خيلاً وإبلاً ودروعاً إن حصل في اليمن كيد. أما الضيافة بمعناها الواضح، أي تأمين المأوى والمأكل والملبس، فنجدها في نص الصلح كالتالي: «وعلى نجران مثواة رسلي عشرين يوماً فدون ذلك»[٣٣٢]، ولدى البلاذري «وعلى أن يضيفوا رسل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهراً فما دونه»[٣٣٣]، لكننا نجد ذكر مصطلح الضيافة بالنص في عهود أخرى مع مناطق شمال وجنوب الجزيرة؛ فقد صالح بارق على «أن من مرّ بهم من المسلمين في عرك أو جدب فله ضيافة ثلاثة أيام»[٣٣٤]، وكذلك في صلح تَبالة وجُرش (واشترط عليهم ضيافة المسلمين)[٣٣٥] دون تحديد المدة. كما أن المدة غير المحددة تظهر في صلح أيلة الذي يستعمل مصطلح قِرى للدلالة على الضيافة بالمعنى نفسه؛ إذ اشترط عليهم الصلح (قِرى من مر بهم من المسلمين)[٣٣٦]. وربما تحمل كلمة قِرى هنا معنى المرور العابر لا الإقامة.

---

(٣٣١) للأرزاق والضيافة، انظر: فالح حسين، «الفروض العينية، الضيافة والأرزاق كمصدر لتمويل جيش الفتح،» ورقة قدّمت إلى: **بلاد الشام في صدر الإسلام: ٢٤ ـ ٣٠ جمادى الآخرة ١٤٠٥ هـ/ ١٦ ـ ٢٢ آذار ١٩٨٥: الندوة الثانية من أعمال المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام**، ص ١٧٥ وما بعدها.

(٣٣٢) انظر: أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ١٩١؛ ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، ج ١، قسم ٢، ص ٣٦؛ ابن سلام، **الأموال**، ص٢٧٢ و٢٧٥؛ قدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، ص ٢٧٢؛ ابن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، ج ٢، ص ٧٨٠ ـ ٧٨١.

(٣٣٣) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٦٤.

(٣٣٤) ابن سعد، المصدر نفسه، ج ١، قسم ٢، ص ٣٥؛ ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١، ص ٢٤٧، مادة «جدب» وج ١٢، ص ٣٥٣، مادة «عرك». ويقصد في حالتي الخصب والنبات أو الجدب (عدم وجود المرعى).

(٣٣٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٥٩ (الزهري)، وقدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، ص ٢٦٩.

(٣٣٦) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٥٩؛ الطبري، **اختلاف الفقهاء**، ص ٢٠٩؛ قدامة بن جعفر، المصدر نفسه، ص ٢٧٠، وياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ١، ص ٢٩٢ والقرى هو إطعام الضيف.

ورغم عدم ورود مصطلح الضيافة صراحة في صلح نجران، فقد اعتُبر الصلح الأصل في ضريبة الضيافة عند البعض (فهذا هو الأصل في وجوب الضيافة على أهل الذمة)[٣٣٧] مع أنها ذُكرت صراحة وبالنص نفسه في عهود أخرى، كما رأينا. ويلاحظ من خلال نصوص العهود أن مدة الضيافة حددت في النص بـ ٢٠ يوماً أو بشهر فما دونه في نجران، وبلغت ثلاثة أيام مع بارق، لكنها لم تحدد في صلح تَبالة وجُرش، وكذلك في صلح أيلة الذي تحدث عن قِرى من يمر بها من المسلمين.

وعلاوة على الضيافة، فإننا نجد فرض تكاليف عينية تموينية في مناطق أخرى، كما فعل رسول الله مع أهل مقنا[٣٣٨]، وكما فعل خالد بن الوليد مع أهل دومة الجندل عندما أُرسل إليها على رأس سرية من المسلمين؛ إذ «صالح صاحبها على ألفي بعير وثمانمئة فرس وأربعمائة درع وأربعمائة رمح»[٣٣٩]، فكان صلحه معهم مقابل تأمين حاجاته الضرورية من السلاح والإبل والخيل التي أخذت، كما يبدو، لمرة واحدة للضرورة الآنية وقت الصلح.

هذه الضيافة وخلفيتها التموينية للمسلمين أصبحتا أكثر ضرورة بعد خروج العرب إلى أطراف الجزيرة العربية وافتقارهم إلى التموين فيها. ففي الشام والجزيرة والعراق ومصر وكذلك في صلح مرو[٣٤٠] والباب وآذربيجان وأرمينيا كلها نجد ذكراً للضيافة أو النزل[٣٤١]، لأنها ارتبطت فعلاً في هذه الحالة بحاجة الجند إلى التموين في بلاد غريبة بعيدة عن مصادر تموينهم، خاصة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار عدم توفر التموين، بل صعوبة الحصول عليه، إضافة إلى عدم توفر الثمن نقداً. ولما كان لا بد من الحصول على التموين، فكان لا بد من تأمينه حيث هم من أهل البلاد أنفسهم ضمن الشروط التي تنظم العلاقة بين الجيش العربي الإسلامي من ناحية وأهل البلاد من ناحية أخرى، حتى أصبحنا نرى شرط الضيافة من بديهيات الصلح أيام عمر، إذ يذكر

---

(٣٣٧) ابن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، ج ٢، ص ٧٨٠ ـ ٧٨١.

(٣٣٨) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ١٧٨، والبلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٣٣٩) أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **المغازي**، تحقيق مارسدن جونز، ٣ ج (لندن: مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٦٦)، ج ٣، ص ١٠٢٧ ـ ١٠٢٩.

(٣٤٠) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٦٧.

(٣٤١) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٤، ص ١٥٧.

أبو يوسف عن عمر أنه «كان إذا صالح قوماً. . . وأن يُقروا ثلاثة أيام»[٣٤٢].

ومن الجدير بالذكر أن الضيافة إنما فُرضت على أهل القرى والأرياف دون المدن، وكذلك حال الأرزاق في ما بعد. نستدل على ذلك مّما قاله أبو يوسف: «أن أهل الرساتيق أسوة أهل المدائن إلا في أرزاق الجند فإنهم جعلوها عليهم دون أهل المدائن، لأن أهل الرساتيق أصحاب الأرضين والزروع والدواب»[٣٤٣]، وهو ما يدل على أن الدولة في أيام عمر طلبت الأرزاق من الفلاحين دون أهل المدن الذين ليس لديهم ما يقدمونه، فهل كان الفلاح على هذا الأساس أكبر عبئاً في تحمل التكاليف المطلوبة منه، على اعتبار أنه يدفع جزية نقدية وضيافة أو أرزاقاً عينية؟ يبدو أن الأمر كذلك بالفعل؛ إذ يلاحَظ ابتداءَ الربط بين الضيافة والأرزاق من ناحية، والجزية من ناحية أخرى، وكأن هذه الفروض العينية هي الجزء العيني من الجزية[٣٤٤].

أما عن فرض الضيافة في الأمصار، فقد ذكر أبو عبيد أن عمر «جعل الضيافة على أهل السواد يوماً وليلة لا يتعدى ما عندهم من طعام أو علف»[٣٤٥]، في حين يذكر أبو يوسف أن ضيافتهم كانت ثلاثة أيام[٣٤٦]. وكذلك الحال بالنسبة إلى الضيافة التي فرضت على أهل الشام إذ يقول عنها الماوردي: «كما صالح عمر نصارى الشام على ضيافة من مر بهم من المسلمين ثلاثة أيام مّما يأكلون ولا يكلفهم ذبح شاة ولا دجاجة وتبييت دوابهم من غير شعير»[٣٤٧]. أما في مصر، فذُكرت الضيافة إلى جانب تأمين المواد التموينية لتأمين حاجة الجند، فيذكر ابن عبد الحكم بعد ذكره الجزية «مع ذلك أرزاق المسلمين وضيافة ثلاثة أيام»[٣٤٨]. وفي بعض المناطق الشرقية، يذكر النزل أو

---

(٣٤٢) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٣٥، (يُقروا، أي يقدموا الطعام من القِرى، وهو إطعام الضيف).

(٣٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣٨، والرساتيق جمع رستاق، وهو الريف والقرى. انظر أيضاً: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٣٤٤) انظر: الطبري، **اختلاف الفقهاء**، ص ٢٠٩.

(٣٤٥) ابن سلام، **الأموال**، ص ٢١٣، وابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٥٢.

(٣٤٦) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٣٤٧) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ١٤٤ ـ ١٤٥؛ الطبري، **اختلاف الفقهاء**، ص ٢١٤، وابن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، ج ٢، ص ٧٨٢.

(٣٤٨) ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٥٢؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٥٢، وأبو عبيد، **الأموال**، ص ٥٥ و٢١٣.

الضيافة دون مدة محددة، ففي جرجان «لهم الأمان... ما أدوا وأرشدوا ابن السبيل ونصحوا وقروا المسلمين»[٣٤٩] بينما حدد صلح آذربيجان القرى بيوم وليلة (وعليهم قِرى المسلم من جنود المسلمين يوماً وليلة ودلالته)[٣٥٠]، وفي صيغة صلح عام لأهالي مناطق الباب وأرمينيا وشهر براز والأبواب جاء ذكر «النزل يوماً كاملاً»[٣٥١]. نرى من ذلك كله أن الضيافة لم تكن موحدة، بل إنها تزيد في حالات وتنقص في حالات أخرى[٣٥٢].

ويربط الطبري بين الجزية والضيافة، لكن فهمه للضيافة يبدو فهماً حرفياً، إذ يقول في فرضها إنها تقر على أساس الوضع المالي للرجل على الطاقة «ولا يجوز أن يحمل على الرجل منهم في اليوم أو الليلة ضيافة إلا بقدر ما يحتمل، إن احتمل واحداً أو اثنين أو ثلاثة ولا يجوز أن يحمل عندي عليهم أكثر من ثلاثة وإن أيسروا إلا بأقدارهم... ومن كان موسراً فرجع إلى أن نقص ماله حتى يكون وسطاً رجع إلى ضيافة الأوسط، ومن كان وسطاً فكثر ماله حتى يكون موسراً نقل إلى ضيافة المياسير»[٣٥٣]. لكن هذا الفهم الحرفي للضيافة لا يوافق ما نجده في صلح نجران، الذي اعتبر أساس فرض مبدأ الضيافة أو القِرى، إذ تحدث الصلح عن ضيافة رسل رسول الله وليس جند المسلمين أو من يمر بهم من المسلمين، بغض النظر عن شخصيته وهويته، إذ كيف يتسنى عملياً لأهل قرية أن يستضيفوا جيشاً إن مرّ بهم؟ ولكن قد يقصد هنا المارّ المضطر أو العابر من الرسميين، كالوفود وممثلي الدولة لا عامة الجند، اللهم إلا العابر المنقطع منهم. لكن كلامه هذا قد يوافق ما دلت عليه الوثائق لاحقاً من أن الأرزاق والنفقة (التكاليف الإدارية) ستصبح وظيفة منتظمة على أهل القرى، تُجبى بانتظام من قبل موظفي الضرائب، كما بيّنت وثائق نيسانا والوثائق المصرية، كما سنرى. عند ذلك يمكن فهم كلام الطبري بناء على التطورات اللاحقة، ولكن ليس بمعنى استضافة عامة جند المسلمين، بل عندما تفرض لجان الضرائب في القرى مبالغ خاصة أو تجمع مواد عينية بناء على تقديراتها لأوضاع أهل القرى فعلاً، في

---

(٣٤٩) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٤، ص ١٥٢.

(٣٥٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٥، هنا نجد النص على (جنود المسلمين) وهي حالات نادرة.

(٣٥١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٧. وفي صلح موقان وردت عبارة «دلالة المسلم ونزله يومه وليلته».

(٣٥٢) انظر: ابن سلام، **الأموال**، ص ٧٥.

(٣٥٣) الطبري، **اختلاف الفقهاء**، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

حين أن الفهم الحرفي لها يجعلها تكليفاً طارئاً في حالة مرور من يمر من المسلمين بمناطق المكلفين بأداء الضيافة، ولكن لا يمكن فهم الضيافة لو مر بالقرية جيش من المسلمين مثلاً! وهو ما يجعلنا نتحفظ عن الفهم الحرفي لضريبة الضيافة، مع أن مصادرنا أيضاً تعطي الانطباع الذي أورده الطبري[٣٥٤]. وتشمل الضيافة، زيادة على المأكل والمشرب، تأمين المأوى أيضاً، وربما هذا ما عناه تعبير «النزل»[٣٥٥] أحياناً، أي إنهم ينزلون على الناس. وفي صلح نجران نرى «مثواة رسلي»، كما يستعمل الماوردي عبارة «وتبييت دوابهم من غير علف» (شعير). ويقول اليعقوبي عن صلح مرو «على أن يوسعوا للمسلمين في منازلهم»[٣٥٦]. وربما لذلك السبب قال أحد المتأخرين إنه «يشترط عليهم أن ينزلوا في فضول منازلهم وكنائسهم ما يكنّون فيه من الحر والبرد فيها، إذ الضيف محتاج إلى موضع يسكن فيه ويأوي إليه كما يحتاج إلى طعام يأكله»[٣٥٧].

لكن مجمل مضمون الكثير من الروايات يُشعر بأن الضيافة كانت تكليفاً جماعياً عاماً، كما يدل على ذلك أول ذكر للضيافة في صلح نجران (وعلى نجران مثواة رسلي)، وكذلك حال أهل حمص والرقة والرها وتدمر ودمشق. وقد جاء ذكرها في السواد أيضاً بمعنى التكليف العام[٣٥٨]. وترد لدى أبي يوسف عبارة «ونحن براء من معرة الجيش»[٣٥٩] التي تحمل في ثناياها عدم رضى الدولة عن المخالفات التي قد تحصل، بل ربما كانت صدى لمخالفات فعلية قام بها الجند، خصوصاً في أثناء عملية الفتح التي وصلت إلى مسامع عمر نفسه خلال زيارته للشام؛ إذ شكا أهل

---

(٣٥٤) انظر مثلاً: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ١٤٤ ـ ١٤٥؛ ابن عساكر، **تهذيب تاريخ مدينة دمشق**، ج ١، ص ٥٠، ١٥٠ و٥٧٢، وابن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، ج ٢، ص ٢١٦، ٣٢٨ و٧٨١، (ولعبارة من مرّ بهم من المسلمين). انظر أيضاً: الأزدي، **فتوح الشام**، ص ١٤٦؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٤٩، وقدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، ٣٠٤ ـ ٣٠٥ و٢٨٦. وهي عبارة مفتوحة لا نرى إمكانية تطبيقها عملياً.

(٣٥٥) ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١٤، ص ١٧٩ ـ ١٨١. النزل: المنزل وأنزال القوم أرزاقهم، والنزل ما هُيّىء للضيف إذا نزل عليه، فالنزل هو الضيافة، ومعنى إقامة النزل أقمت لهم غذاءهم وما يصلح معه أن ينزلوا عليه.

(٣٥٦) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٦٧.

(٣٥٧) ابن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، ج ٢، ص ٢٨٧.

(٣٥٨) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٨؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢١٥ و١٤٩؛ أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٣٤؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٢١٣، والأزدي، **فتوح الشام**، ص ١٤٦.

(٣٥٩) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ١٣٥؛ ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٢٢، وابن عساكر، **تهذيب تاريخ مدينة دمشق**، ج ١، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

الذمة له أن ضيوفهم يكلفونهم فوق طاقتهم، ويطلبون الدجاج والشاء، فلم يرض عمر بذلك، ونهى عنه. لذلك قال الماوردي إن الشرط: أن يطعموهم من أوسط ما يأكلون ولا يكلفونهم ذبح الدجاج والشاء[٣٦٠].

ويمكن فهم مسألة الضيافة من خلال بعض الروايات التي تحدثت عن تأمين حاجات المسلمين قبل استقرار أوضاع الفتح، مّما طلبوه من أهل البلاد من غذاء وكساء بطريقة تبدو أنها كانت غير منتظمة، وإنما تتبع الحاجة الملحة للجند؛ إذ نجد أبا عبيدة يطلب في صلحه مع أهل بعلبك وحمص أثواباً، إضافة إلى ما يحمل إلى معسكر المسلمين من الزاد والعلوفة والميرة[٣٦١]، وكأنه أراد تأمين المواد التموينية على جناح السرعة. وتتكرر طلبات هذه المواد في قنسرين، حيث أخذ المسلمون منهم «ألف ثوب من متاع حلب وألف وسق من الطعام»[٣٦٢]، ومرة أخرى تُذكر أوساق التين والزيت. كما يذكر قدامة أن أهل حمص أخرجوا النزل للمسلمين ثم صالحوا بعد ذلك[٣٦٣]. بينما يذكر البلاذري أن أهل حمص «أخرجوا إليهم العلف والطعام بعد أن أمّنوهم»[٣٦٤]. ومثل هذه التدابير نجدها بشكل عام في مجريات فتح الشام والجزيرة[٣٦٥]. وكذلك نجد ضمن تدابير عمرو بن العاص في مصر تأمين كسوة للمسلمين[٣٦٦].

ولكن هذه الطلبات العاجلة سرعان ما نظمت تنظيماً عملياً بعد استقرار الفتح، وأصبحت ضريبة منتظمة، وذلك عندما قرر عمر بن الخطاب فرض الأرزاق لمنحها للمسلمين، إلى جانب العطاء النقدي. هذه الأرزاق فُرضت على

---

(٣٦٠) ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٩ و٥٧١، والماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٣٦١) أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **فتوح الشام**، ٢ ج (بيروت: دار الجيل، [د. ت.]) ج ١، ص ١١٠ ـ ١١١ و١٤٤.

(٣٦٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٥، ١٥٠ و٢٤٥ (الوسق ستون صاعاً أو حمل بعير) وتساوي ١٩٤,٣ كغ من القمح أيام رسول الله (ﷺ). انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١٢، ص ٢٥٨ مادة «وسق»، و Hinz, *Islamische Masse und Gewichte Umgerechnet ins Metrische System*, p. 53.

(٣٦٣) قدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، ص ٢٩٧.

(٣٦٤) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٣١.

(٣٦٥) حسين، «الفروض العينية، الضيافة والأرزاق كمصدر لتمويل جيش الفتح،» ص ١٨٣ ـ ١٨٥.

(٣٦٦) ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ٦٠ (ففرض عليهم لكل رجل من أصحابه ديناراً وجبّة وبرنساً وخُفينّ). انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢١٥، (فألزم جميع أهل مصر لكل رجل منهم جبة صوف وبرنساً أو عمامة وسراويل وخُفينّ في كل عام).

أهل البلاد المفتوحة كمواد عينية لتوزع شهرياً على الجند وعائلاتهم[٣٦٧]؛ إذ كانت تجبى وتجمع وتقسم في ما تسمّيه المصادر دار الرزق[٣٦٨]، أي المخازن العامة، التي عرفت في الشام ومصر باسم الأهراء. ويبدو أنها اتخذت في وقت مبكر عند فرض الأرزاق مباشرة، فقد جاء في حوادث سنة ١٧هـ أن «عمر بن الخطاب جعل على أهراء الشام عمرو بن عبسة»[٣٦٩]. وقد استمرت هذه الأرزاق كضريبة عينية طوال القرن الأول الهجري وبعده؛ إذ ورد في وثيقة بردية تعود إلى ولاية قرة بن شريك لمصر ٩٠ ـ ٩٦هـ، يطلب فيها الوالي إرسال القمح لتوزيعه على الجند، وهي مؤرخة في شوال سنة ٩١هـ/ ٧١٠م تقول «ولا تؤخرنّ منه إردباً واحداً فإنّا قد أمرنا للجند بأرزاقهم»[٣٧٠]. وذكر الكندي رواية أخرى عن ابن لهيعة توضح استمرار توزيع أرزاق الجند طوال العهد الأموي[٣٧١].

ونستطيع القول باطمئنان إن الأرزاق كانت من الضرائب العامة في الأمصار، بمعنى أنها تُفرض على أهل القرية عموماً، وتقرر اللجان المحلية ما يجب على أهلها بناء على الطاقة والأرض المزروعة. فهل صارت الأرزاق تمثّل التنظيم الفعلي لضريبة الضيافة الذي جعلها ضريبة منتظمة الجباية، وليس كما تفيد الروايات بأنها طارئة (لمن مر بهم من المسلمين)؟ هذا الانتظام في جباية الأرزاق أثبتته بجلاء الوثائق

(٣٦٧) الأزدي، **فتوح الشام**، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٣٥؛ البلاذري: **كتاب فتوح البلدان**، ص ٤٦، **وأنساب الأشراف**، ج ١، قسم ١، ص ٦٩٠؛ الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٦١٥، والمقريزي، **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بأقليمها**، ج ١، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٣٦٨) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢١٥، إذ يقول إن هذه الأرزاق كانت «تجمع في دار الرزق وتقسم بينهم»، أي المسلمين. والحديث هنا عن مصر. وفي مصر جاء اسمها الأهراء أو الهري. انظر: Becker: *Beitraege zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam*, p. 38, and *Islamstudien*, pp. 68 and 70, (أصحاب الأهراء)، ص ٧٤ و٧٦؛ (أصحاب الهري)، ص ٩٠؛ (الهري) (صحاب الهري)، ص ٩٨، و(هري بابليون).

(٣٦٩) الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٥ ـ ٦٧. وهو من أوائل المسلمين خارج مكة، لأنه من بني سُليم، يوصف بأنه كان «ربع الإسلام». انظر: ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، ج ٤، قسم ١، ص ١٥٧ ـ ١٦٠، أما الأهراء فهي لاتينية الأصل، ويبدو أنها عُرفت قبل الإسلام، انظر: Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, p. 124.

(٣٧٠) انظر: Becker, Ibid., p. 68, nr. 3.

(٣٧١) الكندي، **الولاة وكتاب القضاة**، ص ٨٢. ونصها يشعر بالتلاعب في مقاديرها أحياناً (إن أرزاق المسلمين كانت اثني عشر إردباً في كل سنة فنقصت إردبين إردبين... فلما ولى حفص بن الوليد صيرهم إلى اثني عشر اثني عشر)، والمفروض أن تقول «فأعادهم إلى اثني عشر...». وكانت ولاية حفص الثالثة لمصر، وقد حصل فيها هذا الإجراء سنة ١٢٤هـ.

البردية من نيسانا (عوجا الحفير) التي يعود تاريخها إلى خلافة معاوية.

أما فرض الأرزاق ابتداءً، فكان في أيام عمر، بل يبدو أن انطلاق فكرة الأرزاق جاءت في أثناء زيارته للشام في الجابية. يوضح ذلك أبو عبيد، الذي روى عن حارثة بن المضرب، أن عمر قام بإجراء عملي لتقدير كمية الأرزاق (إذ أمر بجريب من طعام فعُجن ثم خُبز ثم ثُرد بزيت ثم دعا عليه ثلاثين رجلاً فأكلوا منه غداءهم حتى أصدرهم ثم فعل بالعشاء مثل ذلك. وقال يكفي الرجل جريبان كل شهر فكان يرزق المرأة والرجل والمملوك، جريبين كل شهر)[٣٧٢]، ثم ضمن له الأمراء في الشام ذلك الطعام وما يصلحه من الخل والزيت كل شهر[٣٧٣]. ويبدو الخبر عند ابن عساكر أكثر تفصيلاً، إذ يقول أنه لما زار عمر الشام سأل بعض أهلها عمّا يكفي الرجل من القوت في اليوم والشهر ثم جاء بمكاييل الشام (المدي للحنطة، والقسط للزيت والخل (السوائل))، فقال «يكفي هذان المديان في الشهر وقسط زيت وقسط خل، فأمر عمر بمديين من قمح فطُحنا ثم عُجنا ثم أدمهما بقسطين زيت ثم أجلس عليهما ثلاثين رجلاً فكان كفاف شبعهم»[٣٧٤]. ولكن هذه الرواية لا توضح أكان الفرض لكل شخص أم لكل عائلة؟ كما سبق للطبري أن ذكر رواية غير واضحة أيضاً، إذ قال عن عمر لما فرض أرزاق للناس «ثم جمع ستين مسكيناً. وأطعمهم الخبز، فأحصوا ما أكلوا، فوجدوه يخرج من جريبين (جريبين) ففرض لكل إنسان منهم ولعياله جريبين (جريبين) في الشهر»[٣٧٥]. لكن روايات أخرى أوضحت أن الفرض كان لكل إنسان في كل شهر (الرجل والمرأة والمملوك جريبين كل شهر) كما جاء لدى أبي عبيد[٣٧٦]. إذ لا يُنتظر أن يكون الفرض للعائلة واحداً على كل حال لاختلاف أحجام العائلات أصلاً.

أما المواد التي شكلت الأرزاق في الأمصار، فهي التي شكّلت القوت

---

(٣٧٢) ابن سلام، **الأموال**، ص ٣٥١ ـ ٣٥٣، والماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٢٠٢.

(٣٧٣) الأزدي، **فتوح الشام**، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٣٧٤) ابن عساكر، **تهذيب تاريخ مدينة دمشق**، ج ١، ص ١٧٦. قارن مع: أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٤٩.

(٣٧٥) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٦١٥.

(٣٧٦) ابن سلام، **الأموال**، ص ٣٥١؛ الأزدي، **فتوح الشام**، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ الواقدي، **فتوح الشام**، ج ١، ص ٢٩٣؛ اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٤، ص ١٤٧، والبلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٢٥، يذكر عن أسلم (من الحنطة والزيت مديان حنطة وثلاثة أقساط زيتاً كل شهر لكل إنسان بالشام والجزيرة. . .). انظر: ابن عساكر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٥، وحسين، «الفروض العينية، الضيافة والأرزاق كمصدر لتمويل جيش الفتح،» ص ١٨٦.

الأساسي للناس، فشملت القمح والزيت والخل، وأحياناً يرد ذكر اسم الودك عوضاً عن الزيت[٣٧٧]؛ ففي حديثه عن فرض الأرزاق على الشام، يذكر أبو عبيد أن «عليهم من أرزاق المسلمين من الحنطة والزيت مديان حنطة وثلاثة أقساط زيت في كل شهر لكل إنسان من أهل الشام والجزيرة وودك وعسل لا أدري كم هو»[٣٧٨]. فالقمح أو الشعير أو الودك، إضافة إلى الخل، شكّلت الغذاء الرئيسي للعرب[٣٧٩]، ولغالبية أهل البلاد الشامية في ذلك الوقت، وقس على ذلك أهل العراق ومصر. أما ما يتعلق بالعسل، فيبدو أن فرضه كان ثقيلاً، بل احتج عليه أهل الشام أمام عمر، لأنهم لا يجدونه، وطلبوا منه أن يبدلهم العسل بمادة شبيهة، وهي غالباً ما تُعرف في الشام بالدبس الذي يكثر صنعه في الشام، فوافق. ويقول ابن عساكر في هذا الصدد: «فقالوا: إنك كلفتنا وفرضت علينا أن نرزق المسلمين العسل ولا نجد، فقال عمر إن المسلمين إذا دخلوا أرضاً فاستوطنوا فيها اشتد عليهم أن يشربوا الماء القراح فلا بد مّما يصلحهم، فقالوا: إن عندنا شراباً نصنعه من العنب شبه العسل، قال ائتوني به فجعل يرفعه بإصبعه فيمتد كهيئة العسل، فقال عمر إن هذا يشبه طلاء الإبل، ائتوني بماء فأُتي به فصبه عليه فشرب وشرب أصحابه فقال عمر: ما أطيب هذا، فارزقوا منه المسلمين»[٣٨٠]، وبالتالي نستطيع القول إن فرض العسل كان لغاية جعله شراباً بعد خلطه بالماء. ولكن تبقى مادتا القمح والزيت أساس ضريبة الأرزاق كما بينت برديات عوجا الحفير (نيسانا)، التي سنتحدث عنها لاحقاً[٣٨١].

مما مر نستطيع القول إن هذه الفروض كلها، سواء كانت تحت اسم ضيافة أو أرزاق أو طلبات وتكاليف عاجلة ومؤقتة، كانت ترمي إلى تأمين حاجات الجند التموينية، سواء الملحّة في ظروف الفتح الخاصة أو العادية في حالة

---

(٣٧٧) انظر: أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٣٩؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٥٥؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢٥ و٢١٥؛ ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٢٢؛ قدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، ص ٣١٤ و٣٣٨. للودك، انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١٢، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١، مادة «ودك»، وهو الدهن، والودك: هو الدسم، وقيل هو دسم اللحم ودهنه، ودجاجة أو شاة وديكة أي سمينة.

(٣٧٨) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٣٧٩) انظر: حسين، المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٣٨٠) ابن عساكر، **تهذيب تاريخ مدينة دمشق**، ج ٦، ص ١٨٨، وللطلاء، انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١٩، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٨، مادة «طلي».

(٣٨١) برديات نيسانا (نصتان)، هي التي عثر عليها في جنوبي فلسطين في (عوجا الحفير)، وهي وثائق بردية باليونانية أو مزدوجة اللغة (عربية، يونانية)، يتحدث بعضها عن جباية الأرزاق، وتعود إلى خلافة معاوية بن أبي سفيان، وسنتحدث عنها ونذكر نصوصها عند الحديث عن الوثائق البردية.

الأرزاق، وإن أمر هذه التكاليف تطور لتصبح فريضة عينية منتظمة في أيام عمر ابن الخطاب، وحملت صفة الضريبة الجماعية التي تفرض على أهل القرية من المواد الأساسية التي ينتجونها، وتشكل القوت الرئيسي للناس. وقد تم فرضها في جميع المناطق المفتوحة على أهل الأراضي في الشام والعراق والجزيرة ومصر وسواها، وجُبيت بانتظام، وأقامت الدولة لها إدارة خاصة في الأمصار الكبرى عُرفت بدار الرزق أو الهري (الأهراء)، التي كانت مراكز لجمع، ثم توزيع مواد الأرزاق على الجند وعلى عيالهم شهرياً.

ونجد مصادرنا تتحدث عن مكاييل مختلفة تبعاً لكل مِصر؛ فهي تذكر الجريب في العراق والمدي في الشام والأردب في مصر، وهي مكاييل للحبوب في كل بلد، وهي متقاربة الوزن، وهذا هو المتوقع، لأنها تخدم الغاية نفسها، وهي فرض الأرزاق ثم توزيعها على مستحقيها، فلا بد إذن من أن تكون متقاربة، وذلك أن الدولة لا تفرض لجندها في كل بلد فرضاً مختلفاً، إذ المنتظر أن يكون الفرض (الرواتب من العطاء والأرزاق) متساوياً في كل الأمصار. كما نجد الحديث عن القِسط، وهو مكيال السوائل في كل الحالات[٣٨٢].

وإلى جانب الروايات التاريخية، زودتنا الوثائق البردية المبكرة، بل التي تعود إلى فترة الفتح في مصر سنة ٢١ ـ ٢٢هـ/ ٦٤٢ ـ ٦٤٣م، بما لا يدع مجالاً للشك حول طلبات لمواد عينية وغذائية للجند بما يوافق ما ذكرته الروايات عن مسألة الضيافة والأرزاق؛ إذ تحدثت أول وثيقة معروفة ومدونة باللغة العربية وتعود إلى سنة ٢٢هـ/ ٦٤٢م، عن استلام مواد تموينية (أغنام) من مدينة أهناس لغاية إطعام الجند المسلمين[٣٨٣]، وسنورد نصها كاملاً عند الحديث عن الوثائق

---

(٣٨٢) لهذه المكاييل والأوزان، انظر: Hinz, *Islamische Masse und Gewichte Umgerechnet ins Metrische System*, pp. 38-39 and 45-46.

فالتر هنتس، **المكاييل والأوزان الإسلامية وما يعادلها في النظام المتري**، ترجمة كامل العسلي (عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٧٠)، ص ٧٤ ـ ٧٦ و٨٠؛ سامح عبد الرحمن فهمي، **المكاييل في صدر الإسلام** (مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية، ١٩٨١)، ص ٣٠ ـ ٣١ و٢٣٥، وحسين، «الفروض العينية، الضيافة والأرزاق كمصدر لتمويل جيش الفتح،» ص ١٨٩، الهامش ٨٨، و Werner Diem, «Vier Dienstschreiben an Ammar: Ein Beitrag zur Arabischen Papyrologie,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG), vol. 133, no. 2 (1983), p. 250.

(٣٨٣) لهذه الوثيقة، انظر: Adolf Grohmann: «Apercu de papyrologie Arabe,» *Etudes de papyrologie*, vol. 1 (1932), pp. 41-42, and *From the World of Arabic Papyri* (Cairo: Al-Maaref Press, 1952), pp. 113-114; Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, p. 53, and Karabacek, *Fuehrer durch die Ausstellung*, vol. 2, p. 139, nr. 558.

البردية لاحقاً. وتتحدث برديات أخرى تعود إلى عهد عمر أيضاً، أي بعد فتح مصر بقليل، وربما قبل إتمام الفتح في بعض المناطق، عن تأمين علف للخيل وأرادب للقمح والطحين وإيواء الجند. فالبردية التي تحمل الرقم ٥٥٥ من برديات مجموعة الأرشيدوق راينر في فيينا معروفة في العالم باختصارها (PERF) والمؤرخة سنة ٢١هـ/ ٦٤٢م، تتحدث عن أرزاق وضيافة، وإن لم تذكر المصطلحين حرفياً، إذ تطلب تأمين علف الدواب والخيل ومبيت وثلاث وجبات لكل رجل. لكن مع الأسف، فإن عدد الرجال المطلوب إطعامهم وتأمين مبيت لهم قد ضاع من الوثيقة بسبب بعض ما أصابها من تلف(٣٨٤). كما تؤكد مثل هذه الطلبات للجند بردية أخرى مؤرخة سنة ٢٢هـ/٦٤٣م وتتحدث عن الأرزاق المكونة من القمح والزيت بكميات كبيرة وهي ٣٤٢ إردباً من القمح، و ١٧١ قسطاً من الزيت(٣٨٥). ونلاحظ هنا أن كمية الزيت هي نصف كمية القمح، تماماً كما ذكرت الروايات التاريخية عن المدّيين والقسط في الشام أو الإردبين والقسط في مصر. وتبين بردية أخرى مؤرخة بأوائل سنة ٢١هـ/ ٦٤٢م، أي في أثناء بدايات الفتح، استلام كمية كبيرة من القمح، وهي إيصال بالاستلام والكمية ٣١٦٤ إردباً(٣٨٦) والمستلم أحد مشاهير رجال مصر وهو خارجة بن حُذافة العدوي(٣٨٧).

ومثل هذه الوثائق تجعل أمر الضيافة والأرزاق وطلب المواد التموينية أمراً لا مراء فيه، وبالتالي تؤكد سلطة الدولة التي فرضت هذه المواد لجندها في الأمصار الجديدة، وكما تشهد الإيصالات الرسمية على ذلك.

٤ ـ عشور التجارة

شكّلت ضرائب التجارة، التي عُرفت باسم العشور (عشور التجارة)، الضريبة الرئيسية الثالثة، بعد الجزية والخراج، في النظام الضرائبي للدولة العربية

(٣٨٤) انظر: Karabacek, Ibid., vol. 2, p. 139, nr. 555.

(٣٨٥) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٩، الرقم ٥٥٧.

(٣٨٦) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٧، الرقم ٥٠٣.

(٣٨٧) تؤكد هذه الوثيقة أهمية شخصية خارجة بن حذافة، كما تثبت صحة الروايات التي تحدثت عنه كأحد كبار قادة الفتح ورجالات مصر بعد ذلك. ويبدو أن خارجة استمر في عمله في مصر لأنه كان صاحب شرطة عمرو بن العاص عندما تعرض للاغتيال سنة ٤٠هـ في الفسطاط بالخطأ على يد أحد الخوارج الذي ظنه عمرو بن العاص. لخارجة بن حذافة، انظر: ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ٢٣١ و٢٥٩ ـ ٢٦٠، ولاغتياله، انظر: ص ١٠٥ ـ ١٠٧. انظر أيضاً: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٥، ص ١٤٩، واليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ٢١٢.

الإسلامية، الذي بلور بداياته عمر بن الخطاب باتفاق عامة الروايات في المصادر المختلفة، عندما فرضها في جميع الأمصار التي انضوت تحت لواء دولته[٣٨٨]، إذ لم يؤثر عن رسول الله (ﷺ) أو أبي بكر (ﷺ) جباية هذه الضريبة، لكن العرب عرفوها قبل الإسلام، إلا أن رسول الله أعفى كثيراً من الجماعات في الجزيرة منها، لكنه لم يفرضها بالمقابل على أحد. أما ظروف إلغائها، فنجدها مدونة في نصوص بعض العهود التي كتبها رسول الله لأهل بعض مناطق الجزيرة[٣٨٩]. وهذا معناه أنها كانت ضريبة معروفة قبل الإسلام، دفعها كثير من العرب في أسواقهم. ولم يرد ما يشعر بجباية الرسول نفسه لها من أهل الجزيرة، لكن الروايات تحدثت عن حالات الإعفاء منها.

وأما ما يدل على معرفة العرب وأدائهم لهذه العشور في أسواقهم التجارية المشهورة قبل الإسلام، فهو ما جاءت به الأخبار عن أسواق العرب التي كانت تُجبى فيها هذه العشور، كسوق صحار وسوق دبا في عُمان[٣٩٠]، وكان يجبي عشرها الجلندي بن المستكبر[٣٩١]، وسوق دومة الجندل التي كانت تعشر من قِبل من يسيطر عليها من الغساسنة أو بني العباد في الحيرة حسب قوة كل منهم[٣٩٢]. وكذلك جُبيت من سوق المشقّر[٣٩٣] في هجر على يد ملوكها من بني تميم رهط المنذر بن ساوى[٣٩٤]. في حين كان الأنباء ـ حكموا اليمن بعد طرد الأحباش منها ـ يعشرون التجار في كل من سوقي صنعاء وعدن[٣٩٥]. بينما لم تعرف سوق

---

(٣٨٨) انظر: أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤؛ ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ٦٤ و١٦٩؛ الشافعي، **الأم**، ج ٤، ص٩٤ و٢١٧؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٧١١ و٧١٨، والبلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ١٨٣. ولا نعلم كيف قرر كاتب مقال (Maks) في **الموسوعة الإسلامية** وعلى أي مصدر اعتمد عندما قال: إن ظهور العشور في الإسلام كان مع بداية الفترة الأموية أو قبلها بقليل، رغم وضوح إشارات المصادر التي تعيد فرضها إلى عمر بن الخطاب. انظر: Bjoerkmann, «Maks,» in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 6, p. 194.

(٣٨٩) انظر مثلاً صلح نجران، في: البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٦٤ ـ ٦٥؛ أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٩٢ ـ ١٩٣، وابن سعد، **الأموال**، ص ٢٧٣ و٢٧٧.

(٣٩٠) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٤٣٥ ـ ٤٣٦، دبا وصحار، ج ٣، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤، وقال عنها إنها كانت «قصبة عمان مما يلي الجبل، وتوأم قصبتها مما يلي الساحل».

(٣٩١) أبو جعفر محمد بن أمية بن حبيب، **المحبر**، اعتنت بتصحيحه ايلزه ليختن شتيتر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٤٢)، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٣٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٣، (وهي بين الشام والمدينة، كانت مدينة محصنة، وهي غير دومة الحيرة). انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٣، ص ٤٨٧ ـ ٤٨٨.

(٣٩٣) المشقر: حصن في البحرين عظيم لعبد القيس أهل البحرين. انظر: المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٣٤.

(٣٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٣٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

الشِّحرْ العشور[٣٩٦] «لأنها ليست بأرض مملكه»[٣٩٧]، كما رأى ابن حبيب، وكذلك حال سوق عكاظ[٣٩٨]، التي لم تخضع، كما يبدو، لسلطة تستطيع جباية العشور من مرتاديها، وكذلك سوق الرابية في حضرموت. ونعتقد أن الحال كذلك كان بالنسبة إلى مكة قبل الإسلام، إذ إن افتقار المنطقة التي تقوم فيها هذه السوق إلى سلطة محددة يلغي بالضرورة فكرة هذه الضريبة، وبالتالي دفعها الذي يفترض أن يؤدى إلى سلطة ما ويقوم ممثلوها بجبايتها. وهذا يصب في ما أشرنا إليه أصلاً من أن فرض الضريبة وجبايتها بشكل عام إنما يحتاجان إلى سلطة ما، لذا اعتبرنا تنظيم الضرائب بشكل عام مؤشراً من مؤشرات السلطة للدولة العربية الإسلامية.

أما خارج الجزيرة العربية، فقد عرفها عرب الشام، وعملوا في جبايتها لصالح الروم أو وكلائهم الغساسنة. ولدينا خبر يبينّ جباية العشور في الشام من تجار قريش تحديداً، يقول الخبر: «وكان زنباع بن روح الجذامي، وهو أبو روح بن زنباع بن روح صاحب عبد الملك بن مروان[٣٩٩]، عاشراً لابن جفنة بالشام فمر به ركب من قريش في تجارة من بينهم أبو أُحَيْحَة[٤٠٠]، الذي أخفى ما معه من الذهب، فأمر زنباع بتفتيشهم حتى علم ما معهم فصادر ما وجده من الذهب وأمر بحبس أبي أُحَيْحَة حتى افتدته قريش بعد ذلك»[٤٠١]. ويذكر قدامة بن جعفر معرفة العرب للعشور بمناسبة إعفاء رسول الله لأهالي بعض المناطق منها: «والدليل على أن أخذ العشر كان قديماً في الإسلام، ما كتب النبي صلى الله عليه وسلم لمن أسلم من أهل الأمصار، مثل ثقيف وأهل البحرين ودومة الجندل وغيرهم، أنهم لا يحشرون ولا يعشّرون، فإن ذلك لو لم يكن سنّة جاهلية يعرفونها لم يكونوا يتخوّفون من المسلمين مثلها حتى يكون في أماناتهم إبطالها أو حذفها»[٤٠٢].

---

(٣٩٦) هي صقع على ساحل بحر الهند من ناحية اليمن، بين عدن وعُمان.

(٣٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٦، وياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٣، ص ٣٢٧.

(٣٩٨) ابن حبيب، المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(٣٩٩) وصفه ابن عساكر بأنه «من أهل فلسطين وله صحبة». انظر: ابن عساكر، **تهذيب تاريخ مدينة دمشق**، ج ٥، ص ٣٨٧.

(٤٠٠) هو سعيد بن العاص الأكبر بن أمية، مات في السنة الأولى من الهجرة بمال له في الطائف. انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ٣٩٨.

(٤٠١) أبو البقاء هبة الله الحلي، **المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية**، تحقيق محمد عبد القادر خريسات وصالح موسى درادكة، ٢ ج، ط ٢ (عمان: مكتبة الرسالة، ١٩٨٤)، ج ١، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٤٠٢) قدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، ص ٢٤١، ٢٦٩ و٢٧٢، والبلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٦٤ ـ ٦٥، فقد ورد إعفاء أهل نجران منها في صلحهم مع رسول الله (ﷺ). انظر: أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ١٩٢ ـ ١٩٣، وابن سلام، **الأموال**، ص ٢٧٣، ٢٧٧ و٧٠٧.

ويُفهم من هذه المقولة أن العشور كانت تكليفاً ضرائبياً يُحسب حسابه ويسعى الناس إلى التخلص منه، الأمر الذي دعا رسول الله ليدرك ذلك فيكتب إلى البعض في عهودهم أنهم لا «يعشّرون»، أي إنه أسقط عنهم هذا التكليف. وبالفعل، فإنه لم يرد في المصادر الأولية أن رسول الله فرض العشور أو أشار إلى إبقائها على من كان يدفعها قبل الإسلام، وربما كان فعل رسول الله هذا هو الذي دفع الفقهاء في ما بعد إلى اعتبار العشور سنّة جاهلية، والأغلب أن هذا هو السبب في النظرة السلبية نحوها، حتى إننا نجد أحاديث رويت في التحذير من العمل في وظيفة العاشر أو صاحب المكس[٤٠٣]، حتى وصل الأمر إلى نسبة إهدار دم من يعمل بهذه الوظيفة على لسان رسول الله، إذ نقل قوله: «إذا رأيتم عاشراً فاقتلوه» أو «لا يدخل الجنة صاحب مكس»[٤٠٤].

ويمكن فهم مثل هذه الأحاديث في نطاق كراهية الفقهاء للمكس فحسب، أما هذا المكس المكروه فقد عرّفه ابن منظور بقوله إنه «دراهم كانت تؤخذ من بائع السلع في الأسواق في الجاهلية»، لكنه يضيف إلى هذا التعريف قوله: «المكس: دراهم كان يأخذه المصدق بعد فراغه»[٤٠٥]، وربما هنا تكمن المشكلة، إذ إنه يأخذ أموالاً لا حق له فيها، وإذا جاز لنا الاجتهاد، فإننا نرى أن هنا يكمن سر كراهية المكس وصاحب المكس. بل وإلى هذه الممارسة غير المشروعة، يمكننا فهم التشديد على لسان رسول الله على من يقوم بمثل هذه المخالفة، أي الظلم بالجباية والاستئثار الشخصي بأموال الناس. لكن أن يصل في نطاق ممارسة الوظيفة العادية التي أصبحت جزءاً من إدارة الدولة المالية بعد وفاة رسول الله بقليل، فهذا أمر مقبول لكن ليس إلى درجة إهدار الدم، بل إن أبا عبيد يُعقّب على مقولة كراهة المكس مُحتجّاً على من دعا إلى كراهته بقوله: «وكيف يكون هذا مكروهاً، وقد فعله عمر بن الخطاب والأئمة من بعده، ثم لا نعلم أحداً من علماء الحجاز والعراق والشام ولا غير ذلك كرهه ولا ترك الأخذ به»[٤٠٦]، وقد رد أبو عبيد، بعد ذكره أحاديث التحذير من المكس، هذا التحذير إلى الأصل الجاهلي للعشور، وأنها كانت تؤخذ من التجار قبل الإسلام، وبيّن أن كراهة

---

(٤٠٣) انظر: ابن سلام، **الأموال**، ص ٧٠٣ ـ ٧٠٥؛ ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١١٢، ٢٣١ و٢٣٩، وقدامة بن جعفر، المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٤٠٤) ابن سلام، **الأموال**، ص ٧٠٧.

(٤٠٥) ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٦، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١، مادة «مكس».

(٤٠٦) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٧٠٩.

المكس عملياً تعود إلى هذا الأصل (وكراهة المكس والتغليظ فيه أنه كان له أصل في الجاهلية يفعله ملوك العرب والعجم جميعاً)[٤٠٧]. وقد بلغت كراهة العشور بالبعض إلى أن ينظر إلى العشور على أنها محرمة؛ فقد جاء لدى الماوردي تجسيد هذه الكراهية بشكل حاد عندما قال: «وأما أعشار الأموال المتنقلة في دار الإسلام من بلد إلى بلد فمحرمة لا يبيحها الشرع ولا يسوّغها اجتهاد»[٤٠٨].

ولمصطلح عشر أو عشور مصطلح مرادف هو مكس، ج مكوس، التي تعني في الأصل «الضريبة»، وفي أصلها الآرامي السرياني «مكسا، مكسوا»، ولكنها دخلت العربية كما يبدو في وقت مبكر قبل الإسلام؛ إذ جاء الإسلام وقد أصبحت من كلام العرب[٤٠٩]، ولذلك قيل عن متوليها صاحب العشور، والعشار والماكس، وفي الوثائق البردية جاء لقبه «صاحب المكس»[٤١٠].

ولكن ما دامت العشور معروفة منذ ما قبل الإسلام، وجاء الرسول فأعفى بعض من صالحهم، كما تشهد بذلك العهود التي كتبها لهم، فما هي ظروف إعادة فرضها في الدولة الإسلامية أيام عمر؟

يفهم من الروايات التي تتحدث عن فرض العشور غالباً، أن هذا الفرض كان رد فعل من قبل عمر بن الخطاب على ما كانت الدولة البيزنطية تفعله من أخذ العشور من تجار المسلمين الداخلين إليها، رغم حالة الحرب بين الدولتين، أو لأن بعض تجار الروم طلبوا من المسلمين إدخالهم أراضيهم مقابل دفع العشور، أو لأن أحد الولاة لاحظ أن تجار المسلمين يدفعون العشر للروم، لذا، علينا أن نطلب العشر من تجارهم، وكأن المسلمين لم يسمعوا بها من قبل، أي إنهم لم يعرفوها ويعرفوا أداءها في أسواقهم، بعكس الحال الذي كانوا عليه في أسواقهم أو من أدائهم لها للروم قبل الإسلام. وهذه المسوغات تبدو جميعها غير مقنعة لأنها تتناقض مع الحال الذي سبق أن ذكرناه من معرفة العرب لها في أسواقهم وفي أسواق الشام.

---

(٤٠٧) المصدر نفسه، ص ٧٠٧، وقدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، ص ٢٤١.

(٤٠٨) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٢٠٨، للتوسع في معرفة مسألة كراهية العشور، انظر: فالح حسين، «عشور التجارة في صدر الإسلام: بين النظرية والتطبيق،» **دراسات تاريخية (دمشق)**، العددان ٢٩ ـ ٣٠ (١٩٨٨)، ص ٣٧ و٤٩ ـ ٥٠.

(٤٠٩) انظر: جروهمان، **أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية**، ج ٣، ص ١٠؛ Becker, *Beitraege zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam*, p. 53; Bjoerkmann, «Maks,» p. 194, and Grohmann, *From the World of Arabic Papyri*, pp. 9-10.

(٤١٠) انظر: Becker, Ibid., p. 64.

فقد أورد أبو يوسف عن أحد ولاة العراق أنه كتب إلى عمر بن الخطاب أن «تجاراً من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر، قال: فكتب إليه عمر خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين، وخذ من أهل الذمة نصف العشر ومن المسلمين من كل أربعين درهماً درهماً»[٤١١]. كما أورد رواية أخرى تبيّن أن بعض أهل الشام كتبوا إلى عمر يطلبون دخول أرضه تجاراً مقابل إعطاء العشر. تقول الرواية إن «أهل منبج كتبوا لعمر، دعنا ندخل أرضك تجاراً وتعشرنا، فشاور عمر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك، فأشاروا عليه به فكانوا أول من عُشِّر من أهل الحرب»[٤١٢].

فمثل هذه الروايات تبيّن أن عمر لم يكن لديه فكرة عن ضريبة العشر حتى جاء هؤلاء بطلبهم، أو حتى وصلته رسالة الوالي من العراق، لكننا نشك في الأمرين معاً، ولا نستطيع رد سبب فرض العشور لأي منهما، وذلك لبساطتهما أولاً وتناقضهما مع الواقع العملي ثانياً؛ فلو كان كتاب الوالي هو السبب، لما جاء ذكر فرضها على المسلمين وأهل الذمة، لأنها تتحدث عن تجار الحرب فقط، على اعتبار أن رد عمر يفترض أن يشير إلى تعشير تجار الحرب كما يجبونها هم من المسلمين. أما ردّ السبب إلى طلب أهل منبج، خاصة أن الرواية تصفهم بأنهم «من أهل الحرب وراء البحر»، فيتناقض مع موقع منبج التي تقع إلى غربي نهر الفرات في منطقة حلب، ولذلك فإنها ليست وراء البحر بالنسبة إلى عمر وأهل الحجاز[٤١٣]، فضلاً على أن هذه المدينة فتحت سنة ١٥هـ، بعيد فتح حلب، فمتى كان طلبهم الذي قدموه إلى عمر، فيما المعارك كانت قبل ذلك متواصلة بين جيوش المسلمين في بلاد الشام وجيوش الدولة البيزنطية؟

إن عودة متأنية إلى بعض الروايات تكشف بوضوح أن هذه الضريبة كانت تؤخذ في سوق المدينة، أي إن التطبيق العملي لفرضها وجبايتها كان في المدينة نفسها، ولم يكن بناء على رد فعل على ما كانت تمارسه الدولة البيزنطية مع تجار المسلمين، إلا إذا كان ذلك قبل فتح الشام الذي بدأ في سنة ١٣هـ، منذ أيام أبي بكر. وقد وظف على سوق المدينة عاملاً جاء على لسانه: «كنت عاملاً مع عبد الله بن عتبة على سوق المدينة في زمان عمر بن الخطاب فكان يأخذ من النبط

---

(٤١١) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ٢٩٣؛ ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ١٦٩، وابن عساكر، **تهذيب تاريخ مدينة دمشق**، ج ٣، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٤١٢) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٩٤ (الراوي عبد الملك بن جريج).

(٤١٣) انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

العشر»[٤١٤]، والنبط هنا هم التجار غير المسلمين القادمين إلى المدينة، وقد يكونون من الشام أو العراق أو مصر. ولدى مالك بن أنس ما يؤكد تعشير تجار الزيت والحنطة من النبط في سوق المدينة أيام عمر[٤١٥]. ويقول يحيى بن آدم إن عمر كان يأخذ من تجار الذمة «أنصاف عشور أموالهم فيما تجروا فيه»[٤١٦]. ويظهر خبر آخر أن عمر كان قد خفف ضريبة العشور في سوق المدينة على سلعتي الزيت والحنطة، بحيث أخذ من تجارهما نصف العشر، في حين أخذ من القطنية العشر، وذلك «لكي لا يكثر الحمل إلى المدينة»[٤١٧]، أي يزيد من حمل الزيت والحنطة، وهي مواد القوت الرئيسية.

ونحن نفترض أن عمر فرضها بشكل عام في الوقت الذي أجرى فيه التنظيمات بعد استقرار الفتح، أي حوالى سنة ٢٠هـ[٤١٨].

مما مر نستطيع القول إن مقولة فرض العشور على تجار الحرب لأن تجارنا يدفعونها إليهم، لا تبدو مسايرة للواقع، لأن ذلك يعني أن تجار الروم كانوا يأتون إلى الدولة الإسلامية دون أن يخضعوا للتعشير رغم معرفة العرب وأهل الشام للعشور سابقاً[٤١٩]، بل إن تعشير الروم لتجار المسلمين هو الذي نبههم إلى أن هناك ضريبة على التجارة، مع العلم أن المسلمين أخذوها من تجار ذميين في أسواق المدينة، وهم ليسوا من أهل الحرب، إضافة إلى أن رواية أبي يوسف تتحدث عن تجار مسلمين يدفعون العشر للروم، لكن رد فعل عمر على رسالة

---

(٤١٤) الشافعي، **الأم**، ج ٤، ص ١٢٥، عن عبد الله بن عمر، والموظف هو السائب بن يزيد، انظر: ابن سلام، **الأموال**، ص ٧١١، والمقريزي، **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بأقليمها**، ج ٢، ص ١٢١.

(٤١٥) مالك بن أنس، **الموطأ**، ج ١، ص ٢٨١.

(٤١٦) ابن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، ص ٦٤.

(٤١٧) الشافعي، **الأم**، ج ٤، ص ١٢٥؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٧١٣ و٧١٨، والمقريزي، **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بأقليمها**، ج ٢، ص ١٢١. القطنية أو القطاني هي البقول الجافة، كالحمص والفول والعدس، عدا القمح والشعير. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١٧، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤، مادة **«قطن»**.

(٤١٨) اجتهدنا في تحديد الوقت إلى سنة ٢٠هـ أو قبلها بقليل بناء على ما جاء في الرواية التي تحدثت عن إرسال عثمان بن حنيف إلى السواد، وتكليف عمر له بمسح السواد وتحديد ما على أهل الذمة، نراه إضافة إلى الجزية والخراج، (جعل في أموال أهل الذمة التي يختلفون فيها من كل عشرين درهماً درهماً، ثم كتب بذلك إلى عمر فأجازه)، انظر: ابن سلام، المصدر نفسه، ص ٧٠٩ ـ ٧١٠، وكان إرساله إليها حوالى سنة ١٨هـ، انظر: البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢٦٩.

(٤١٩) انظر الرواية السابقة: هبة الله الحلي، **المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية**، ج ١، ص ٦٧ ـ ٦٨.

الوالي إليه لم يكن بفرض العشر على تجار أهل الحرب، بل بفرضها على المسلمين وأهل الذمة وتجار الحرب بنسب متفاوتة[٤٢٠].

ونخلص إلى القول إن فرض العشور أيام عمر على التجار بمختلف فئاتهم لم يكن ناتجاً من رد فعل، وإنما كان ضمن إطار سياسة عامة استنّها عمر بن الخطاب في سياق ما قام به من تنظيمات مالية بعد استقرار الفتح في الأمصار الجديدة، وأوجد لها إدارة خاصة في المراكز التي جبيت فيها، وهي صاحب العشور أو صاحب المكس في مصر والعراق والشام[٤٢١].

وفي نهاية الحديث عن استعراض ضرائب الفتح، نستطيع القول إن الفترة التي أعقبت الفتح مباشرة في الشام والعراق شهدت بعض الخلط وعدم الوضوح إبان المعارك في ما يتعلق باستخدام مصطلحي جزية وخراج، ولكن سرعان ما وضع التنظيم الإداري والمالي للأمصار الذي حدد طرق التعامل مع أهلها، وذلك في زمن عمر بن الخطاب حوالى سنة ٢٠هـ، عندما نسمع بمسح الأرض في الشام والعراق، فوضع الخراج على الأرض، والجزية المتدرجة، جزية الطبقات على رقاب أهل الأمة إثر مسح الأرض وإحصاء السكان.

وكانت أرزاق الجند قد حُددت، وكذلك المواد التي تكونت منها هذه الأرزاق وكمياتها من المواد العينية، الزيت والحنطة والخل والعسل، لكن أهمها الحنطة والزيت، التي فرضت كضريبة عينية على الفلاحين أهل الأرض، خاصة في حين يظهر مصطلح الطعام في مصر (القمح)، كجزء من الأرزاق في مصر.

ثمة ملاحظة أخرى نود إثباتها، وهي أن عمر أقر التنظيم بعد استقرار أوضاع الفتح في الشام والعراق، وربما بعد أن بدأ وضع الفتح في مصر يتضح، لأن إرسال الموظفين للمسح في العراق، الذي تم بموجبه فرض الجزية والخراج، كان حوالى سنة ١٨هـ. هذا المسح الذي نتج منه ما عُرف بالتعديل أواخر أيام عمر حوالى سنة ٢٠ ـ ٢١هـ، وراعى هذا التعديل نوع الزرع وخصوبة الأرض بالنسبة إلى الخراج، كما راعى أوضاع المكلفين الاقتصادية والمالية بالنسبة إلى الجزية، الأمر الذي جعلنا نؤكد فرض عمر لضريبتين واضحتي

---

(٤٢٠) انظر أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤، وابن عساكر، **تهذيب تاريخ مدينة دمشق**، ج ٣، ص ١٣٨ ـ ١٤٠.

(٤٢١) لهذه المراكز ومن عمل عليها من أوائل الموظفين زياد بن حدير، ومسروق في العراق، وربيعة بن شرحبيل بن حسنة في مصر، وسواهم. انظر: حسين، «العشور، ضرائب التجار في صدر الإسلام».

الفرق على أهل الذمة، هما الجزية على الرؤوس (الرقاب) والخراج على الأرض، بغض النظر عن الخلط الذي شاب استخدام المصطلحين في المصادر. لكن الفرض لم يكن واضحاً تماماً منذ الوهلة الأولى، كما يُفهم مّما ذكره البعض[٤٢٢]؛ إذ قبل العرب أول الأمر، ونتيجة انشغالهم بالمعارك ضد الروم والفرس، أوضاعاً مؤقتة ثم نظّموها بعد وقت قصير، وإن الصورة التي تعطيها المصادر عن زمن التنظيم، أي حوالى سنة ٢٠هـ، هي صورة يمكن وصفها بالدقيقة وتتناسب مع التحليل العملي للوضع الذي مرت به الدولة الإسلامية والأرض المفتوحة معاً.

ويبدو أن هذا التنظيم كان قد اكتمل أيام عمر بفرضه ضريبة العشور على التجارة، مُسايرة للتطور والتنظيم الذي شهدته الدولة الإسلامية في عهده؛ إذ لا بد من أن يشمل التنظيم الضرائبي والمالي بشكل عام جميع فئات المجتمع ليشمل تكليف التجار، إضافة إلى المزارعين والملاّك وأصحاب الحرف. وقد تميزت ضريبة العشور بأنها تجمع بين تكليف تجار الحرب ـ الأجانب، وأهل الذمة إلى جانب التجار المسلمين، ولكن دون أن تتساوى قيمة الضريبة على جميع هذه الفئات، في حين كانت الجزية والخراج مّما يؤخذ من أهل الذمة فقط.

سادساً: ضرب العرب للنقد (السّكّة) مؤشر رئيسي على وجود سلطة الدولة[٤٢٣]

أشرنا في ما سبق إلى المؤشرات الرئيسية لنشأة الدولة الإسلامية المبكرة، وذكرنا من بينها ضرب النقود. ومن المسلّم به أن النقد، أو السكة، تمثّل دليلاً

(٤٢٢) دينيت، **الجزية والإسلام**، ص ٥٦ ـ ٥٨.

(٤٢٣) للتوسع في البحث في شأن ضرب العرب للنقد، وخصوصاً في الفترة المبكرة، مع العلم أن ما كتب حول النقود الإسلامية كثير جداً، انظر بشكل خاص: John Walker: ***A Catalogue of the Arab-Sassanien Coins in the British Museum*** (London: [n. pb.], 1941), and ***A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umaiyed Coin***, British Museum Department of Coins and Medals, Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum; v. 2 (London: Trustees of British Museum, 1956); G. Miles: «Dirham,» pp. 319-230, and «Dinar,» pp. 297-299, in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 2 (1965), and C. E. Bosworth, «Sikka (Legal and Constitutional Aspects),» in: *Encyclopedia of Islam*, vol. 9 (1997), pp. 591-592, and R. E. Darley-Doran, «Sikka (Coinage Practice),» in: *Encyclopedia of Islam*, pp. 592-599.

انظر أيضاً: أنستاس ماري الكرملي (الأب)، **النقود العربية وعلم النميات** (القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٣٩)؛ ناصر السيد محمود النقشبندي، **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني** (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٦٩)؛ عبد الرحمن فهمي، **فجر السكة العربية** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٥)؛ أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **النقود الإسلامية المسمى بشذور العقود في ذكر النقود**، تحقيق وإضافات محمد السيد علي بحر العلوم، ط ٥ (النجف: المكتبة الحيدرية، ١٩٦٧).

وثائقياً حسياً لا يتطرق إليه الشك؛ إذ لا مراء في أن من يتولى عملية ضرب النقد يجب أن يمثّل سلطة دولة حاكمة تشرف على عملية الضرب، وتضمن عدم التلاعب به من حيث وزنه أو حجم المادة الثمينة فيه من الذهب أو الفضة. وقد أصاب ابن خلدون كبد الحقيقة عندما اعتبر أن السكة شارة «من شارات الملك والسلطان» وأنها «وظيفة ضرورية للمُلك»[٤٢٤]، أي إنها تدخل ضمن مهام وسلطة الدولة الأساسية، ولا تستغني عنها دولة من الدول. وأكدت **الموسوعة الإسلامية** مقولة ابن خلدون عندما ذكرت أن صناعة ضرب النقد كانت منذ العصور الكلاسيكية وحتى هذه الأيام بحاجة دائمة إلى المراقبة والإشراف الحكومي[٤٢٥].

وحديثنا عن النقد هنا لا يتطرق إلى تقنيات الضرائب والأوزان وما جرى عليها من تغيرات أو تطورات عبر المراحل الزمنية المختلفة، بل يسعى إلى إظهار بدايات الضرب من قبل العرب كمؤشر من مؤشرات السلطة، أي إنه يتجه إلى الاهتمام بظروف الضرب وبدايات ذلك واستمراريته ودلالاته السياسية.

وابتداءً نقول إننا لم نسمع من مصادرنا عن ضرب النقد في عهد الرسول ولا في عهد خليفته أبي بكر، مع أن القرآن الكريم ذكر العملتين اللتين كانتا متداولتين بين العرب في ذلك الوقت وتعامل العرب بهما، وهما الدينار والدرهم؛ فقد ورد ذكر الدينار في سورة آل عمران: ﴿**ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤدّه إليك إلا ما دمت عليه قائماً**﴾[٤٢٦]، وذكر الدرهم في سورة يوسف: ﴿**وشروه بثمن بخس دراهم معدودة**﴾[٤٢٧]. كما ذكر الدينار في الكثير من عهود الصلح التي كتبها رسول الله لأهل بعض المناطق بمناسبة فرضه الجزية عليهم، كما مر معنا من قبل، وهذا يعني أن العرب عرفوا هذه النقود وتعاملوا بها في معاملاتهم التجارية، وخاصة مع الدول والحضارات المجاورة؛ إذ استعملوا نقدها، مثل الدرهم الفارسي (الساساني) والدينار البيزنطي (الرومي). فقد ذكر البلاذري عن أهل مكة: «كانت دنانير هرقل (طبعاً وما سبقها) ترد على

---

(٤٢٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بغداد: مكتبة المثنى، [د. ت.])، الفصل ٣٦، في شارات الملك والسلطان الخاصة (ص ٢٥٧ ـ ٢٧٠).

(٤٢٥) انظر: Darley-Doran, «Sikka (Coinage Practice),» p. 392.

(٤٢٦) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ٧٥.

(٤٢٧) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٢٠.

أهل مكة في الجاهلية، وترد عليهم دراهم الفرس»[٤٢٨]. ويورد رواية أخرى تتحدث عن تداول نقد آخر في مكة قبل الإسلام، وإن كان بدرجة أقل من دراهم الفرس ودنانير الروم، وهي العملة القادمة من اليمن، فعن سعيد بن المسيب (توفي ٩٤هـ/ ٧١٣م): «وكانت الدنانير ترد رومية والدراهم كسروية وحميرية قليلة»[٤٢٩]، فلما جاء الإسلام، أقر رسول الله الأمر على ما كان عليه (كانت لقريش أوزان في الجاهلية فدخل الإسلام، فأقرّت على ما كانت عليه)، و(كانت قريش تزن الفضة بوزن تسميه درهماً، وتزن الذهب بوزن تسميه ديناراً)[٤٣٠]. وسبق أن رأينا عند الحديث عن الضرائب أن الجزية فرضت في أيام رسول الله على أهالي المناطق التي صالحت المسلمين بالنقد. وذُكر الدينار لفظاً بأنه الوحدة النقدية التي فُرضت على أهالي تبوك وأيلة في شمالي الحجاز واليمن في جنوبيها، إضافة إلى أماكن أخرى. كما فُرضت الزكاة، زكاة النقد على المسلمين، بالدرهم والدينار أيضاً[٤٣١]، وهو ما يعني أن هذه العملات النقدية كانت في التداول بين أهالي الجزيرة في ذلك الوقت، سواء بين المسلمين أو غير المسلمين، وليس في مكة فحسب. ولكن لم يرد في أي مكان ما يدل على ضربهم لها في الحجاز لا قبل الإسلام ولا بعده، بينما كان ضربها أهل اليمن قبل الإسلام، الذين كانت لهم نقودهم الحميرية، لكنهم تعاملوا بالدينار بدليل ذكره كضريبة على من بقي على دينه منهم، الأمر الذي يعني شيوع استعمال الدينار هناك أيضاً.

وكنا قد ربطنا سابقاً بين فرض الضرائب من جهة وإنشاء الديوان والعطاء من جهة ثانية، وبين ضرب العرب للنقد لخدمة هذين العاملين الهامين في الدولة؛ إذ لا دفع رواتب للجند دون توفر سيولة نقدية لدى الدولة. كما لا قدرة لجباية الضرائب من المكلفين بها إذا لم يتوفر لهم النقد الذي سيدفعونه. ولكي تتمكن الدولة من دفع الرواتب والمكلفين من دفع الضرائب لا بد من توفر العملة النقدية في الحالتين، فإذا لم تضرب الدولة النقد فمن أين سيتوفر لها النقد اللازم لإدارة كل هذه المعاملات المالية التي لا تتم إلا بتوفر النقد؟ بل كيف ستجبى الضرائب النقدية المقدرة بالدينار والدرهم إن لم يتوفر النقد فعلاً لدى الناس؟

---

(٤٢٨) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٤٦٦.

(٤٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٦٧.

(٤٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٦٧، والمقريزي، **النقود الإسلامية المسمى بشذور العقود في ذكر النقود**، ص ٣ ـ ٧.

(٤٣١) المقريزي، المصدر نفسه، ص ٦، ولارتباط ضرب النقد بالزكاة، انظر: ص ١٠ و١٢ ـ ١٣.

إذن، كان لا بد من تهيئة الظروف المؤدية إلى توفير النقد، سواء للدولة أو للناس، أكانوا من التجار أم من أهل المهن أم من الفلاحين المكلفين بدفع ما عليهم، بل لا بد من السيولة النقدية لقضاء مصالح المجتمع بشكل عام.

وبالفعل، يبدو أن الدولة أيام عمر بن الخطاب (١٣ ـ ٢٣هـ/ ٦٣٤ ـ ٦٤٤م) قد اتخذت بعد الفتح، وبسرعة، قراراً علمياً مؤداه تبنّي عملتي الدولتين السابقتين في المناطق التي سيطروا عليها، أي الدينار الرومي (البيزنطي) في الشام ومصر والدرهم الفارسي (الساساني) في العراق وبلاد المشرق[٤٣٢]، لأنه لم يكن لدى العرب حل آخر أو عملة خاصة بهم تحل محل هاتين العملتين.

لكن هذا القرار اتُخذ إلى جانبه، كما يبدو، قرار آخر ألا وهو ضرب العملة، سواء في العراق وبلاد فارس أو في الشام، على الطرز السابقة التي أقرتها الدولة في الأصل، مما وجده العرب أمامهم من دور للضرب وعمال ممن يعملون فيها، أي إنهم أبقوا أمور الضرب السابقة على ما كانت عليه، وذلك لغايات توفير النقد الذي لا بد من توفيره لسد الحاجات التي أشرنا إليها أعلاه.

وجاء لدى المقريزي ما يؤكد الربط بين توفير النقد للعطاء وضرب العرب للنقد منذ أيام عمر بن الخطاب، عندما ذكر: «فلما اجتمع الأمر لمعاوية بن أبي سفيان وجمع لزياد بن أبيه الكوفة والبصرة قال: يا أمير المؤمنين، إن العبد الصالح عمر بن الخطاب رضي الله عنه، صغّر الدرهم، وكبّر القفير وصارت تؤخذ عليه ضريبة أرزاق الجند وترزق عليه الذرية طلباً للإحسان إلى الرعية فلو جعلت أنت عياراً دون ذلك العيار ازدادت الرعية به مرفقاً. . فضرب معاوية عند ذلك تلك الدراهم السود الناقصة، وكتب عليها . . . . ، وضرب معاوية أيضاً دنانير عليها تمثاله متقلداً سيفاً، فوقع منها دينار رديء في يد شيخ من الجند»[٤٣٣]. وعن ضرب مصعب بن الزبير في العراق، يقول: «وضرب أخوه مصعب دراهم بالعراق. . . وأعطاها الناس في العطاء»[٤٣٤]، وكان عبد الله بن الزبير قد ضرب في مكة دراهم مدورة، فكان أول من ضرب الدراهم المستديرة، وكان ما ضرب منها قبل ذلك ممسوحاً غليظاً قصيراً فدوّرها عبد الله ونقش على أحد الوجهين «محمد رسول الله» وعلى الآخر «أمر الله بالوفاء والعدل»، وجعل

---

(٤٣٢) انظر: Darley-Doran, «Sikka (Coinage Practice),» p. 592.

(٤٣٣) المقريزي، المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

(٤٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠.

في دائرها «عبد الله»[٤٣٥]. وتؤكد روايتا المقريزي عن مصعب ومعاوية وما ضرباه من نقد، ما ذهبنا إليه من ربط النقد بالعطاء والرواتب والضرائب.

أما ما فعله عمر بن الخطاب قبل ذلك، فهو أنه تبنّى الطُرُز السابقة لّما قرر ضرب النقد. ويصف المقريزي بما يفيد أنه أدخل عليها ما يشير إلى ما فعله، وبالتالي لّما ضرب الدراهم ضربها «على نقش الكسروية وشكلها بأعيانها غير أنه زاد في بعضها (الحمد لله) وفي بعضها (محمد رسول الله)[٤٣٦]، لكن معاوية يبدو وكأنه أراد التخلص من الرموز الرومية، «فضرب معاوية أيضاً دنانير عليها تمثاله متقلداً سيفاً».

ويبدو أن عمر اتخذ قرار الضرب في الوقت الذي اتخذ فيه قراره باستحداث التقويم الخاص بالمسلمين، أي التقويم الهجري؛ فقد بدأت الدولة الإسلامية، كما تدل أوائل القطع القليلة التي عثر عليها، بضرب النقد فعلاً، وكما أوحى المقريزي في عهد عمر بن الخطاب، يشهد بذلك أقدم النقود التي ضربها العرب أيام عمر وهي النقود النحاسية (الفلوس) التي تعود إلى سنة ١٧هـ/ ٦٣٨م في قنسرين على هيئة النقود البيزنطية، التي حملت اسم عمر بن الخطاب، وسرعان ما حملت عبارات إسلامية مثل «البسملة»، و«طيب»، (جائر)، و«وفيه»[٤٣٧].

أما الدراهم، فضربها العرب أيضاً أيام عمر، وأقدم ما عُثر عليه يعود إلى سنة ١٨هـ/ ٦٣٨ ـ ٦٣٩م. وقد ضربت على الطراز الساساني أيضاً، مع إضافة عبارات إسلامية مثل «الحمد لله» و «لا إله إلا الله وحده»، أو عبارة «محمد رسول الله»[٤٣٨]، وعُثر على أربعة منها تعود كلها إلى أيام عمر بن الخطاب، وهذا يعني أن ضربها جاء في الوقت الذي يتوافق مع تدابيره الأخرى التي ارتبط بها ضرب النقد؛ إذ لا بد أن ذلك بدأ حوالى سنة ١٧هـ، وهو تاريخ زيارة عمر للشام (الجابية)، التي حدثت سنة ١٧هـ، عندما نظم فيها أوضاع الشام الإدارية والمالية، بعد قراره باتخاذ التقويم الهجري في سنة ١٦هـ؛ إذ يقول الطبري، كما سبقت

---

(٤٣٥) المصدر نفسه، ص ٩.

(٤٣٦) المصدر نفسه، ص ٨.

(٤٣٧) المصدر نفسه، ص ٩؛ Stickel, «Neue Ermittlungen anf byzantinisch arabischen Bildmünzen, mit einem Anhange,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG), vol. 23 (1869), s. 175, and A. Grohmann, *Einführung und Chrestomathie zur arabischen Papyruskunde*, Archiv orientáni. Monografie; v. 13 (Praha: Státni pedagogické nakl., 1954), p. 214.

(٤٣٨) انظر: A. D. Mordtmann, «Erklärung der Münzen mit Pehlvi-Legenden,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG), vol. 8 (1854), p. 149 and 174, and Grohmann, Ibid., 203.

الإشارة إلى ذلك عن سنة ١٦هـ: «وفيها كتب التاريخ في شهر ربيع الأول»[٤٣٩]. ولذلك، فإن الفترة بين سنة ١٧ ـ ٢٠هـ شكلت بالفعل الفترة التي بدأ فيها ضرب النقد، تماماً كما هو حال إنشاء الديوان وتنظيم الضرائب، حتى وإن كانت البداية، كما ذكر خبر المقريزي وكذلك **الموسوعة الإسلامية** حول تبنّي عمر طراز النقود السابقة، وهو ما يعني ضرب العرب للنقد ابتداءً على الطراز الساساني للدراهم والبيزنطي للدنانير والفلوس، كما أثبتت الكثير من القطع النقدية التي عثر عليها والموجودة في المتاحف العالمية المختلفة التي تشهد بوجود إشارات عربية إسلامية وباللغة العربية من اللحظة الأولى، تماماً كما أشار المقريزي قبل ذلك. وهذا يؤكد أن الذي قرر وأشرف على تنفيذ الضرب هو الدولة العربية الإسلامية منذ عهد عمر، حتى لو حمل النقد المضروب الشارات والرموز للدولتين السابقتين[٤٤٠].

وإذا عدنا إلى البدايات، نجد أن العثور على قطع نقدية مضروبة في الشام والعراق وبلاد فارس هو دلالة مادية على ضربها في عهد عمر بن الخطاب (١٣ ـ ٢٣هـ/ ٦٣٤ ـ ٦٤٤م)، قبل الوقت الذي تبنيناه، وهو سنة ٢٠هـ[٤٤١]. وقد يقول قائل إن هذه النقود إنما هي نقود بيزنطية أو ساسانية، وذلك لاحتفاظها برموز الدولتين السياسية والدينية أو اللغوية، حيث بقيت لغة الكتابة على النقد إما الفهلوية أو اليونانية، وكذلك صورة الأكاسرة والأباطرة أو ذكر الرموز الدينية كالصليب وعصا المطرانية أو بيت النار المقدسة، وجوابنا هو: يمكن أن يكون هذا الزعم صحيحاً لو بقيت هذه الرموز والإشارات وحدها فقط، دون وجود ما يدل على العرب والمسلمين، لكن هذه القطع شهدت بالعكس، فحملت ما يدل على العرب والمسلمين؛ إذ أضاف عمر على ما حملته النقود من إشارات سابقة إشارات خاصة بهم دّلت على أن العرب مهروا هذه النقود بطابعهم، وصبغوها بالصبغة العربية الإسلامية، كما تشهد بذلك القطع الكثيرة عندما حملت من البداية الأولى عبارات نجدها منقوشة على النقد مثل «بسم الله»، «الحمد لله»، «بسم الله ربي»، «بركة»، «جيد»، «طيب»، «جائز»[٤٤٢]، «وفيّه»، إضافة إلى طبع أسماء مدن الضرب باللغة العربية في وقت مبكر جداً؛

---

(٤٣٩) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٤، ص ٣٨ ـ ٣٩ و٢٠٩.

(٤٤٠) انظر: Darley-Doran, «Sikka (Coinage Practice),» p. 592

(٤٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩١.

(٤٤٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩٢، و Adolf Grohmann, *Arabische Paläographie*, 2 vols. (Wien; Graz, Wien, Köln: Bählau in Kommission, 1967-1971), vol. 2, pp. 76-77.

فقد عثر على قطع نقدية تحمل اسم طرطوس (بطردوس) أعطيت تاريخ ١٩ ـ ٢٠هـ/ ٦٤٠م[٤٤٣]. كما عثر على قطع نقدية (فلوس) مضروبة في حمص «بحمص» ضربت حوالى سنة ٢٠هـ/ ٦٤٠م، وتحمل أيضاً اسم مدينة الضرب بالعربية[٤٤٤]. وحمل ظهر هذه القطع، سواء من طرطوس أو حمص، كلمة «جيد»، وكان ضرب هذه القطع بعد فترة وجيزة من إتمام فتح سورية، وهي تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن العرب ضربوا النقد في الوقت الذي رجّحناه، وهو سنة ٢٠هـ بل وقبلها بقليل. وإضافة إلى اسم المدينتين السابقتين، نجد ذكر مدن أخرى مثل بيسان وطبرية، وبعلبك، الأمر الذي يثبت أن هذه المدن كانت مدن ضرب النقد في هذا الوقت المبكر من تاريخ الدولة الإسلامية. وتقول **الموسوعة الإسلامية** وهي تتحدث عن ضرب الدنانير، إن الأمر أقل وضوحاً من ضرب الدراهم بالنسبة إلى بدايات ضرب الدنانير؛ إذ ذكر أنها ضربت مباشرة بعد الفتح، وهذا ما أثبته بعض النقود، وهو الأمر الذي رجّحناه، لكن الواضح أن العرب ضربوا الفلوس في سورية وفلسطين في وقت مبكر على الطراز البيزنطي، لكنهم ذكروا اسم مكان الضرب بالعربية واللاتينية كما دلت على ذلك بعض النقود المبكرة التي ضربت في هذه الأماكن[٤٤٥].

وقد عُثر في سنة ٢٣ هـ/ ٦٤٣ م على فلوس مضروبة في حمص أيضاً[٤٤٦]، ومع أن ووكر (Walker) أتبع هذا التاريخ بعلامة سؤال، فإن قطعة نقدية من الطراز نفسه ضُربت في دمشق في السنة ذاتها، وهي موجودة في المكتبة الوطنية في باريس[٤٤٧].

ويبدو أن العرب اضطروا إلى إبقاء الطُرُز القديمة للنقد، في حالتي الدراهم

---

(٤٤٣) انظر: Walker, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umaiyed Coin*, vol. 2, p. 19, nos. 55-56, and Grohmann, Ibid., p. 77.

(٤٤٤) انظر: Grohmann, Ibid., p. 76; Walker, Ibid., p. 20, nos. 57-62, and p. 21, no. 63-71. وكلها تحمل اسم دار الضرب «بحمص»، وعبارة «طيب»، انظر أيضاً: ص ٩، الرقم ٢٦، وص ٢٢، الرقم ٧٢.

(٤٤٥) انظر: Darley-Doran, «Sikka (Coinage Practice),» pp. 592-593.

(٤٤٦) انظر: Walker, Ibid., vol. 2, pp. 9-10, nos. 26-27, and Grohmann, Ibid., vol. 2, p. 77. لعملة بيزنطية ضربت في دمشق في الفترة نفسها، انظر أيضاً: Grohmann, *Einführung und Chrestomathie zur arabischen Papyruskunde*, p. 203.

(٤٤٧) قارن ذلك بـ: Henri Lavoix, *Catalogue des monnaies musulmanes de la bibliothéque nationale*, Americana (Paris: Imprimerie Nationale, 1887), no. 33, Taf. I, 33, N. كما تجد صورة لهذه القطعة لدى: Nadia Abbott, *Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1939), Taf. 3 and 5.

والدنانير وكذلك الفلوس، على ما كانت عليه لظروف عملية لم تفصح عنها الروايات التاريخية، وربما هم لم يتمكنوا من ضمان قبول تداول نقدهم في السوق، إذا ما خلا من الطراز البيزنطي، نقول ذلك لما ذكره مصدر سرياني وهو يتحدث عن وقائع في القرن الأول الهجري مع بدايات فتح الشام، مروراً بخلافة معاوية ويزيد، وربما كان مؤلفه من أهالي القرن الثاني أو الثالث الهجري، وهو يقول عن معاوية، بعد أن ذكر بيعته من قِبل أمراء العرب: «وضرب أيضاً نقوداً ذهبية وفضية ولكنها لم تُقبل لأنها لم تحمل إشارة الصليب»(٤٤٨). ويبدو من النص أن معاوية قام بهذه المحاولة في السنة التي بويع فيها في القدس، أي سنة ٤٠هـ(٤٤٩)، وبويع في الكوفة في ربيع الأول أو جمادي الأولى سنة ٤١هـ(٤٥٠). وعلى كل حال، سواء كانت البيعة سنة ٤٠ أو سنة ٤١هـ، فإننا نملك دليلاً عملياً على ضرب نقد (درهم)، عربي خالص في البصرة في سنة ٤٠هـ(٤٥١)، والأغلب أن علياً هو الذي أمر بضرب النقد العربي في أواخر أيامه. أما الإشارة إلى معاوية، سواء في حالة المقريزي أو الرواية السريانية، فهي لا تشجع على نسبة هذا الإجراء الهام إلى معاوية، لأنه لم يكن، في أي حال، قد نال بيعة أهل البصرة سنة ٤٠هـ.

لكن الرواية السريانية تعني أن معاوية حاول ضرب النقد العربي الخالص، وهو ما أشار إليه المقريزي أيضاً عندما ذكر أنه ضرب ديناراً «وضع عليه تمثاله متقلداً سيفاً»، لكن الدرهم الذي يعود إلى سنة ٤٠هـ، وهو درهم يتيم لم يتكرر مثيلاً له حتى تعريب النقد أيام عبد الملك، لا يحمل صورة من أي نوع، إلا أن محاولة معاوية هذه لم تنجح، حسب المصدر السرياني الذي يعيد فشل التجربة إلى أن هذا

---

(٤٤٨) انظر: Theodor Nöldeke, «Zur Geschichte der Araber im 1. Jahrh. d, H. aus syrischen Quellen: I. Die letzten Kämpfe um den Besitz Syriens,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG) vol. 29 (1875), p. 96.

(٤٤٩) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٥، ص ١٦١.

(٤٥٠) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٦٢. ويذكر اليعقوبي أن بيعة أهل الكوفة لمعاوية كانت في ذي القعدة سنة ٤٠هـ (ص ٢١٦)، ونحن نرجح رواية الطبري لأن اغتيال الإمام علي كان في رمضان سنة ٤٠هـ في: ج ٥، ص ١٤٣.

(٤٥١) انظر: Grohmann, *Arabische Paläographie, II Teil: Das Schriftwesen; die Lapidarschrift*, p. 77, Taf. 17,

لهذا الدرهم النادر، انظر أيضاً: Lavoix, *Catalogue des monnaies musulmanes de la bibliothèque nationale*, taf. II, no. 158, p. 158.

وهو درهم نادر فريد، وسنعود للحديث عنه لاحقاً عند الحديث عن الوثائق المادية في الفصل التالي.

النقد لم يحمل علامة الصليب. ونحن نقول إن هذه المحاولة تشكّل محاولة تعريب كاملة للنقد أريد لها استبدال الشارات الفارسية (كما هو حال الدرهم)، وكذلك الشارات البيزنطية (كما ذكرت رواية المقريزي)، بشارات عربية إسلامية، حتى إنه ألغى صورة الإمبراطور واستبدلها بصورته، واستبدل عصا المطرانية بسيفه، وبالتالي ألغى صورة الصليب وبقية الشارات السابقة، إلا أن المحاولة لم تنجح، ويبدو أنها كانت مبكرة بعض الشيء بدليل أنها نجحت بعد ذلك بحوالى الثلاثين عاماً، عندما كانت الظروف، كما يبدو، مواتية لنجاحها، وذلك عندما قام عبد الملك بن مروان بتعريب النقد تعريباً خالصاً من كل شائبة بيزنطية أو فارسية.

وقد بيّن بعض النقود المبكرة أن العرب ضربوا النقد فعلاً في أيام عمر، بعد قليل من سيطرتهم على الشام، بل قبل إتمام سيطرتهم عليها، ولكن بعد معركة اليرموك (وقعت المعركة في صيف سنة ١٥هـ/ ٦٣٦م). فقد ذكرت إحدى الدراسات أنه تم العثور على فلس مضروب على الطراز البيزنطي يعود إلى سنة ١٦هـ/ ٦٣٧م، وكتب على أحد وجهيه «خالد» باليونانية وعبارة «جيد» بالعربية[٤٥٢]. ورغم أن الدنانير التي ضربت في الشام حملت صورة هرقل مع الشارتين المسيحيتين (الصليب وعصا المطرانية)، وشارات بيزنطية أخرى، فإنها حملت في الوقت نفسه التاريخ الهجري (سنة ١٧هـ) باليونانية، وكانت من ضرب دمشق[٤٥٣]. كما ذكر أنستاس الكرملي أنه تم العثور على درهم مضروب على الطراز الساساني، ويحمل صورة كسرى، وبيت النار يحمل تاريخ الضرب سنة ١٨هـ، وكتب على هامشه بالعربية «الحمد لله»[٤٥٤].

ومع ذلك، تقول **الموسوعة الإسلامية** إن أقدم القطع النقدية العربية هي الدراهم التي ضُربت على الطراز الساساني حاملة صورة آخر الأكاسرة يزدجرد الثالث (١١ ـ ٣١هـ/ ٦٣٣ ـ ٦٥١م)، لكن العرب أضافوا إليها من اللحظة الأولى ما يدل عليهم، وهي عبارة «بسم الله» بالعربية، كما حملت اسم البلد

(٤٥٢) سليم عرفات المبيض، **النقود العربية الفلسطينية وسكتها المدنية الأجنبية: «من القرن السادس قبل الميلاد وحتى عام ١٩٤٦م»** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، ص ١٩٣. ولم نجد ذكر هذه المعلومة في أية دراسة أخرى من الدراسات التي اهتمت بضرب العرب للنقد؛ إذ إن أول فلس معروف يعود إلى سنة ١٧هـ.

(٤٥٣) المصدر نفسه، ص ١٤٠، وعبد الرحمن فهمي، **النقود العربية: ماضيها وحاضرها** (القاهرة: المكتبة الثقافية، ١٩٦٤)، ص ٢٧.

(٤٥٤) الكرملي، **النقود العربية وعلم النميات**، ص ٩٩ ـ ١٠٠، وللدراهم التي ضربت سنة ١٨هـ، انظر: Grohmann, *Einführung und Chrestomathie zur arabischen Papyruskunde*, p. 203.

الذي ضربها، وكذلك تاريخ الضرب بالفهلوية، وهو سنة ٢٠، التي تطابق سنة ٣١هـ، التي مات أو قتل فيها يزدجرد[٤٥٥]. وتقول **الموسوعة** أيضاً إن من الصعب تحديد تاريخ هذه الدراهم (القطع النقدية)، فهل كان هذا التاريخ يعني السنة العشرين من حكم يزدجرد التي تصادف السنة الأخيرة لحكمه أيضاً، أم إنها تعني فعلاً السنة الهجرية، أي سنة ٢٠هـ؟

أما في خارج المناطق الساسانية، فإن الصورة أقل وضوحاً؛ إذ ليس من المؤكد متى بدأ ضرب العملة العربية في البلاد التي كانت تابعة لبيزنطة، لأن ما عثر عليه من نقد لم يكن مؤرخاً، مع العلم أن بعض المصادر ذكر أن ذلك كان قد بدأ بعد نجاح الفتوحات مباشرة. ومن ناحية أخرى، فإنه من الواضح أن العرب بدأوا ضرب الفلوس النحاسية في مدن الضرب في سورية وفلسطين، وعلى الطراز البيزنطي أيضاً، وذكروا أسماء المدن بالعربية واللاتينية، كما حملت هذه القطع عبارة «بسم الله» لتعطيها الطابع الإسلامي[٤٥٦].

ونريد أن نتوقف قليلاً عند مسألة تاريخ القطع النقدية الساسانية الأولى «الدراهم»، التي حملت الرقم ٢٠ بالفهلوية؛ إذ تساءل كاتب المقال: هل هذا الرقم يعبّر عن السنة العشرين للهجرة أم أنه يطابق السنة العشرين من حكم يزدجرد الثالث، التي توافق السنة ٣٠ ـ ٣١ هـ؟ وهنا لا بد من طرح السؤال التالي: لماذا يؤرخ العرب الدراهم التي ضربوها بسنوات حكم يزدجرد؟ ويلح هذا السؤال على وجه الخصوص لأن هذه السنة (٢٠) تصادف السنة التي مات أو قتل فيها يزدجرد، آخر أكاسرة الدولة الساسانية، أي إن موته أنهى الوجود السياسي والعسكري للإمبراطورية الفارسية مادياً وعملياً، بعد أن نجح العرب في السيطرة على مقدراتها والغالبية العظمى من أراضيها في هذا الوقت، وهو سنة ٣١هـ. ولماذا يؤرخ العرب ضرب نقودهم بحكم ملك أنهوا دولته قبل ذلك بما يصل إلى خمسة عشر عاماً (فتحت المدائن سنة ١٦هـ)، عندما فتحوا عاصمته وطردوه منها، وهو الوقت الذي قتل فيه؟ ثم لماذا يؤرخ العرب الدراهم التي ضربوها بحكم يزدجرد ولم يؤرخوا العملة البيزنطية، الدينار أو الفلس، بحكم هرقل، مع أن البيزنطيين أرّخوا فيه؟ بل لماذا استحدث العرب التاريخ الخاص بهم لتوّهم (أي سنة ١٦هـ)، إذا لم يعوا أهمية استخدامه، بل لم يستخدموه في

---

(٤٥٥) سبق أن رأينا أن أقدم القطع النقدية العربية، سواء الدراهم أو الفلوس، تعود إلى سنة ١٧هـ وسنة ١٨هـ.

(٤٥٦) انظر: Darley-Doran, «Sikka (Coinage Practice),» pp. 592-593.

ناحية هامة من نواحي حياتهم، وهي العملة؟ هذه الأسئلة مشروعة، ولكنها تبقى دون جواب منطقي عند أصحاب هذه الفكرة.

وأظن أن من الطبيعي أن يؤرّخ العرب عملتهم النقدية بتاريخهم الذي استحدثوه حديثاً، تماماً كما أرّخوا كتبهم ووثائقهم الرسمية؛ إذ لدينا ما يثبت ذلك وثائقياً في الفترة التي تتحدث فيها الروايات. كما أن بعض النقود المؤرخة أظهر أن العرب استخدموا فعلاً التاريخ الخاص بهم، وتشهد بذلك وثيقتان برديتان تحملان تاريخ تدوينهما باللغة العربية، وهو سنة ٢٢هـ[٤٥٧]. وهذا يثبت تماماً، كما تقول الرواية التاريخية، أن العرب استحدثوا التقويم قبل ذلك، في سنة ١٦هـ[٤٥٨].

وقد ردد الكثير من الباحثين في النقود العربية الإسلامية هذه المقولة، بعد أن ذكرت في وقت مبكر (سنة ١٨٧٩م) على لسان أحد المستشرقين من القرن التاسع عشر، الذي نشر كثيراً من الدراهم الإسلامية المضروبة على الطراز الساساني، واقترح في أثناء ذلك أن الدراهم التي تحمل تاريخ سنة ٢٠ بالفهلوية هي ليست السنة ٢٠ هـ، بل تعني السنة العشرين من حكم آخر الأكاسرة يزدجرد الثالث، التي تقابل بالتقويم الإسلامي سنة ٣٠ ـ ٣١هـ. أما سبب هذا التفسير، فيقول إن إحدى هذه القطع (الدراهم) حملت اسم مدينة يزد[٤٥٩] التي لم تكن قد فتحت بعد في سنة ٢٠هـ، ولذلك لا يمكن أن تكون السنة المذكورة هي سنة ٢٠ هـ، بل يجب أن تكون السنة العشرين من حكم يزدجرد التي تقابلها

---

(٤٥٧) لنص الوثيقتين، انظر: Grohmann: *Arabische Paläographie*, vol. 2, Berol. 15002; *From the World of Arabic Papyri*, pp. 113-114, and «Aperçu de papyrologie Arabe,» *Etudes de Papyrologie* (Le Caire), vol. 1 (1932).

انظر أيضاً، فالح حسين: «تعريف بالوثائق البردية العربية وأهميتها في دراسة التاريخ الإسلامي،» **مجلة مجمع اللغة العربية** (الأردن)، السنة ٢، العدد ٤٠ (١٩٩١)، ص ١١٢، و«قيمة الوثائق البردية العربية،» ص ٧٥٠ و٧٥٢.

(٤٥٨) ذكر التاريخ في الوثائق أو النقد في سنة ١٧ أو ١٨ أو ٢٠ هـ إنما يؤكد صحة الروايات التي تحدثت عن اتخاذ هذا القرار في الوقت الذي ذكرته فعلاً، وهو سنة ١٦هـ. انظر: ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ٥٠؛ اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٤٥، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٤، ص ٣٨ ـ ٣٩ و٢٠٩.

(٤٥٩) مدينة يزد تقع إلى الجنوب الشرقي من أصفهان والشمال الشرقي من شيراز وكلتاهما فُتحت في سنة ١٧ هـ، كما فُتحت كرمان، التي تقع إلى الجنوب الشرقي من يزد، في سنة ١٨هـ، بعد الإذن بالانسياح. انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٢، ص ٥٥٣ ـ ٥٥٤. للانسياح، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٤. صدر الأمر بالانسياح سنة ١٧هـ، وساحوا فعلاً في بلاد فارس سنة ١٨هـ، وقد يكون أمر الانسياح صدر سنة ١٧هـ بعد سقوط المدائن، أو بعد جلولاء سنة ١٦هـ. لموقع يزد، انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ٤٣٥، (يزد مدينة متوسطة بين نيسابور وشيراز وأصبهان معدودة من أعمال فارس).

سنة ٣٠ ـ ٣١ هـ[٤٦٠]. وسار كل من جاء بعده على هذا النهج، حتى ووكر، وكاتب مقال «سكة» في **الموسوعة الإسلامية**.

ونحن نقول: إذا كان هذا هو السبب الوحيد الذي يدعو إلى هذا التفسير، فإن الأصل أن نقول العكس، أي إن هذه القطع تدعو إلى إعادة النظر في تحديد تاريخ فتح مدينة يزد[٤٦١] على اعتبار أن النقد أكثر دقة وصدقاً من الروايات التاريخية، فيكون فتح يزد قبل سنة ٢٠هـ، كبقية المدن الكبرى المجاورة لها، كشيراز وأصفهان وكرمان، التي فُتحت كلها في سنة ١٧هـ وسنة ١٨هـ، لا في سنة ٢٢هـ، أي التاريخ الذي اعتمده لفتحها.

ثم لماذا استمر العرب بناء على هذا الرأي في استخدام حكم يزدجرد تاريخاً لهم، حتى بعد مقتله بسنوات عديدة؟ إن هذا المبدأ طبّقه صاحبه، وكذلك ووكر في ما بعد، على أغلب النقود الساسانية ممّا ضُرب قبل عبد الملك، بمعنى أنهم أخّروا دون سبب مقنع، وزادوا دائماً هذا الرقم (١١) على التاريخ المضروب ليوافق برأيهم التاريخ الهجري، لذلك كانت سنة ٢٠ على الدرهم هي ٣٠ ـ ٣١ هـ بالنسبة إليهم، وهكذا.

لكن باحثاً عراقياً كتب في موضوع الدراهم الإسلامية المضروبة على الطراز الساساني، وهو السيد ناصر النقشبندي، لم يلتفت إلى هذه المسألة بشأن تأريخ الدراهم التي تحمل سنة ٢٠ وما بعدها، وأعطى التاريخ للضرب بالسنوات الهجرية دون الالتفات إلى ما دعي بسنوات حكم يزدجرد، فذكر أن النقود ضُربت في عهد عمر بن الخطاب في سنتي ٢٠هـ و٢١هـ، وأنها حملت عبارتي «بسم الله» و «جيد» بالعربية، وحملت تاريخ الضرب ومدينة الضرب بالحروف الفهلوية[٤٦٢]. مع الإشارة إلى أن ضرب العرب للفلوس بدأ في سنة ١٧ هـ وضربهم للدراهم بدأ في سنة ١٨ هـ.

---

(٤٦٠) انظر: A. D. Mordtmann, «Zur Pehlevi-Münzkunde: I. Die ältesten muhammedanischen Münzen,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG), vol. 33 (1879), p. 83.
انظر أيضاً: Walker, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umaiyed Coin*, vol. 1, and Darley-Doran, «Sikka (Coinage Practice)».

(٤٦١) إذا أخذنا بعين الاعتبار ما ذكرناه في الهامش ٥٨٥ أعلاه، فإن الاحتمال الأكبر هو فتح يزد قبل سنة ٢٠، وبذلك تكون في سنة ٢٠هـ تحت السيطرة العربية، وبالتالي تسقط الحجة التي ذكرها مورتمان (Mordtmann).

(٤٦٢) النقشبندي، **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني**، ص ٦ ـ ١٠، ٢١ ـ ٢٢ و٣٨ ـ ٤١.

تعني مقولة مورتمان (Mordtmann) ومن تابعه أن أول نقد ضربه العرب ويحمل عبارة «بسم الله»، إنما يعود إلى سنة ٣٠ ـ ٣١هـ لا إلى سنة ١٧، ١٨، ٢٠هـ، أي إن العرب لم يضربوا نقداً في أيام عمر ومنتصف أيام عثمان. ثم إنه لا يتطرق إلى ظروف أو أسباب أو تحول العرب في ما بعد من تقويم يزدجرد إلى التقويم العربي الإسلامي، متى ولماذا حصل ذلك، بل ولماذا استمر العرب في استخدام هذا التاريخ ـ حكم يزدجرد ـ على النقد الساساني فقط منذ سنة ٣١هـ، خاصة أنها السنة التي قتل فيها في بلاد فارس بطريقة غامضة[٤٦٣]، بينما عثر على درهم عربي خالص مضروب في البصرة ومؤرخ بسنة ٤٠هـ، وكنا أشرنا إليه سابقاً[٤٦٤]، الأمر الذي يدعو إلى عدم الاقتناع بهذه المقولة، بل يدخلها دائرة الشك أكثر مما يدخلها دائرة الثقة.

ونختم حديثنا عن هذه المسالة بتساؤل: إذا كان العرب لم يضربوا الدراهم أو النقد بشكل عام حتى سنة ٣٠ أو ٣١هـ، وكانوا قد سيطروا على الشام ومصر والعراق وفتحوا المدائن عاصمة الدولة الفارسية في سنة ١٦هـ، ثم تابعوا الفتح فسيطروا على كل بلاد فارس قبل مقتل يزدجرد سنة ٣٠هـ، فمن أين جاءوا بالنقد، أو كيف حصلوا عليه طوال هذه المدة بين ١٦ ـ ٣٠هـ، أعني بين سقوط المدائن وبداية الضرب المزعومة؟ هل تابعت المدن الفارسية ضرب النقود الفارسية رغم انهيار الدولة كلياً وسيطرة العرب على البلد؟ إذا كان الجواب بنعم، فبأي أمر، وتحت أي إشراف فعلوا ذلك؟ ثم لماذا لم يُعثر على نقد ساساني بين سنتي ٢٠ ـ ٣٠هـ، بحسب رأي أصحاب هذه المقولة[٤٦٥]؟ هل توقف ضرب النقد عند الفرس في الوقت الذي لم يضربه العرب أيضاً؟ توقف مدة تزيد على العشر سنين، فكيف تعامل العرب والفرس كليهما مع عدم وجود نقد يُضرب لا من قبل هؤلاء ولا من قبل أولئك؟ كيف سارت أمور الدولة العربية بالذات في ما يتعلق برواتب العطاء؟ وكيف دفع المكلفون ضرائبهم للدولة إن لم يكن هناك نقد لديهم؟ هذه الأسئلة تبقى مفتوحة.

---

(٤٦٣) انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٤، ص ٢٩٤ ـ ٣٠٠. يقول مورتمان، معلقاً على مقتل يزدجرد تعليقاً لا يمكن أن يكون منطقياً: «ولكي يعطوا هذه الحقيقة سيطرتهم على بلاد فارس بعد مقتل يزدجرد انطباعاً رمزياً، تركوا نقوده على ما كانت عليه في آخر سني حكمه، حتى أنهم تركوا التاريخ نفسه. ولكنهم أضافوا إليه (بسم الله)»، وأظن أن هذا الكلام لا يحتاج إلى تعليق. انظر: Mordtmann, «Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Legenden: Zweiter Nachtrag,» p. 83.

(٤٦٤) سنعود للحديث عن هذا الدرهم لاحقاً.

(٤٦٥) رغم أنه عُثر فعلاً على دراهم مضروبة سنة ١٨هـ، وفلوس مضروبة سنة ١٧هـ.

ونحن نذهب إلى الرأي الذي يقول إن هذه الدراهم المبكرة التي حملت تاريخ سنة ٢٠ إنما تعني سنة ٢٠ هـ (العربية)، لأن هذا هو الأمر الطبيعي، وعكسه هو المستغرب والمستبعد. كما نقول إن العثور على قطع نقدية مّا ضُرب في عهد عمر بن الخطاب وبعده، سواء منها الفارسية أو البيزنطية، وكذلك في العهود اللاحقة، إنما ضربت على الطُرُز السابقة التي أقرتها الدولة الإسلامية حتى ضرب النقود العربية الإسلامية الخالصة المحررة من كل الشارات والرموز الأجنبية القديمة التي استبدلت بشعارات وعبارات إسلامية وقرآنية، الأمر الذي يُشعر بأن ضرب النقد مر بمراحل تطور قبل أن يصل إلى تحرره الكامل، لكنه مع ذلك كان نقداً عربياً إسلامياً بأمر وإشراف الدولة العربية الإسلامية، بغض النظر عمّا احتواه هذا النقد من رموز وشارات غير عربية وغير إسلامية أول الأمر.

ونجد هذا النقد العربي الإسلامي، حتى قبل تعريبه الخالص، يوثّق لأسماء الولاة، وأحياناً الخلفاء ممن ضُربت أسماؤهم أو ألقابهم على الدراهم المضروبة على الطراز الساساني، حتى وإن كُتبت هذه الأسماء بالأحرف الفهلوية أول الأمر؛ إذ عُثر على دراهم توثّق للقب «أمير المؤمنين» منذ أيام معاوية، وهو اللقب الرسمي الذي حمله حاكم الدولة الإسلامية منذ أيام عمر بن الخطاب؛ إذ جاء اسم معاوية ولقبه مدوَّنين على الدراهم التي ضربت في عهده (معاوية أمير المؤمنين)، حتى إن الدراهم التي عُثر عليها في هذه الآونة وبعدها بقليل توثّق أيضاً للحركات التي قامت ضد الدولة الأموية، إذ قام بعض قادة هذه الحركات المُعارِضة، التي نجحت في إنشاء سلطة ولو لفترة قصيرة، بإصدار النقد العربي بأسمائهم وألقابهم التي اتخذوها كألقاب منافسة للخليفة الأموي في دمشق، فحملوا، كمن عارضوهم، لقب أمير المؤمنين. وممن وثّقت النقود لقبه أمير المؤمنين عبد الله بن الزبير، وأمير المؤمنين قطري بن الفجاءة، المتمرد الخارجي رئيس الأزارقة الذي خرج على عبد الملك بن مروان.

كما حمل بعض الدراهم التي ضربها الخوارج شعارهم المشهور في ذلك الوقت، وهو «لا حكم إلا لله»، الذي وجدناه يحيط بدائرة درهم مضروب أيام قطري بن الفجاءة، الأمر الذي يؤكد ما ذكرته الروايات التاريخية حول الشعار نفسه وحركة الخوارج واتخاذهم اللقب المنافس للخليفة الأموي في دمشق.

الفصل الثالث

الوثائق المادية المعاصرة:
دلائل عملية على سلطة الدولة (١٨ ــ ٦٥ هـ)



بعد الحديث عمّا سمّيناه مؤشرات السلطة في الفترة التي سبقت وجود الوثائق المادية، تأتي الإشارة إلى الفترة الموثّقة ممّا سمّيناه «البدايات»، ونعني به بدايات نشوء الدولة الإسلامية التي تحدثنا فيها عن مؤشرات سياسية وإدارية واقتصادية لوجود الدولة المبكر، وكنّا نتوقف دائماً عند تاريخ فاصل في عمر الدولة الإسلامية حوالى سنة ٢٠ ـ ٢٢هـ/ ٦٤١ ـ ٦٤٣م.

وفي هذا الجزء من البحث، الذي يعالج الفترة الممتدة من هذا التاريخ الذي بدأت فيه الوثائق بالظهور، وأعني ١٧ ـ ٢٢هـ/٦٣٨ ـ ٦٤٣م، إلى بداية خلافة عبد الملك بن مروان ٦٥ ـ ٨٥هـ/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥م، سنتوقف التزاماً بما اعتبرناه فترة نشأة الدولة الإسلامية الأولى وتطوراتها قبل خلافة عبد الملك، ونرجو أن تكون لنا عودة إليه لبحث ما يمكن تسميته: التطورات والاستمرارية لتاريخ صدر الإسلام، الذي نراه يمتد إلى نهاية الدولة الأموية، وهو غني بالوثائق المادية المعاصرة.

في هذه الفترة، سيتركز حديثنا على المادة الوثائقية التي بدأت بالظهور عن طريق النقد ابتداء من سنة ١٧هـ، والوثائق التي بدأت تظهر في سنة ٢٢هـ، حيث تتراكم البرديات بشكل خاص، متحدثة عن قضايا محددة، لكنها تفيد في فهم التطور العام، ونراها تتزايد باطراد كلما تقدمنا زمنياً، حتى تصبح من الكثرة بحيث يمكننا متابعة تطورات وكتابة جزء كبير من التاريخ العربي الإسلامي من خلال الوثائق، وبشكل خاص ما يمكن تسميته التاريخ الحضاري الذي يُعنى بالتطورات العامة في المجتمع بشكل عام، وليس تطور حياة الخلفاء والحكام الشخصية والسياسية، وإن كانت بعض الإشارات في الوثائق تعطي دلالات سياسية في غاية الأهمية أحياناً.

والمادة الوثائقية التي نقصدها هنا تأتي من الوثائق البردية التي تبدأ بالظهور مع سنة ٢٢هـ/ ٦٤٣م، ونستطيع من خلالها برهنة وجود سلطة الدولة العربية الإسلامية، وهي كما نعلم دلائل مادية ملموسة لا تقبل الشك عادة، فنجد هذه الوثائق تؤكد في كثير من الأحيان أخبار الروايات التاريخية العربية التي لم تكن

موضع ثقة عند الكثيرين، وخاصة عند المستشرقين الذين لم يطلعوا على الوثائق المعاصرة للأحداث التي تحدثت عنها الروايات التاريخية للفترات الأولى من التاريخ العربي الإسلامي، وادّعوا أنها وُضعت لاحقاً لتناسب الصورة التي أرادها مؤلفوها.

لكن الوثائق جاءت لتؤكد التطبيق العملي في ما يتعلق بالضرائب مثلاً، إدارة ومصطلحات، ولتؤكد أيضاً دور كثير من الشخصيات التي ورد الحديث عنها في المصادر التاريخية، تماماً كما هو الحال مع النظم والمصطلحات الإدارية والاقتصادية، ولكنها قد تصحح في الوقت نفسه الكثير من الإجراءات التي تحدثت عنها الروايات، وخصوصاً ما يتعلق بالنظرة إلى الأرض، والصلح، والعنوة، واختلاف التعامل مع الأرض. بناء على ذلك فإن المطلع على الوثائق في صدر الإسلام لا يجد ما يؤكد صحة مقولة الروايات التاريخية في هذا الاتجاه.

ونحن لا نعني بالوثائق البردية البرديات التي دوّنت باللغة العربية فحسب، وهي موجودة على كل حال منذ سنة ٢٢هـ، وإن كانت ضئيلة في أول الأمر، لكننا نعني أيضاً كل البرديات التي صدرت عن الإدارة العربية الإسلامية في مصر وفلسطين بشكل خاص، سواء دوّنت بالعربية أو اليونانية أو القبطية، أو البرديات الثنائية اللغة، التي ظهرت منذ أوائل أيام الفتح. ويوجد الكثير من هذه الوثائق الثنائية اللغة التي كتبت لأسباب إدارية عملية بالعربية واليونانية غالباً. ذلك أن كل وثيقة صدرت عن الإدارة العربية أو تحدثت عنها في مصر أو فلسطين هي وثيقة عربية وإن كتبت بلغة أخرى، لأنها إنما صدرت عن إدارة عربية يهمنا توثيق الحديث عنها. لذا، فإننا سنضمّن البحث كل الوثائق العربية في الفترة ٢٢ ـ ٦٥هـ، ثم نتحدث عن مضمون الوثائق الأخرى، لما في ذلك من أهمية كبرى لدارس تاريخ هذه الفترة من التاريخ العربي الإسلامي، ولافتقار الدراسات العربية إلى التعرف إلى مادة هذه الوثائق. وقد نتعدى هذه الفترة الزمنية قليلاً إذا ما ألقت الوثائق الضوء على مادة الروايات التاريخية لتوثيق مادتها.

وإضافة إلى الوثائق البردية، لدينا وثائق أخرى لا تقل أهمية في إلقاء الضوء عملياً على بعض التطورات، بما يفيد توثيق بعض الأخبار التاريخية، ونعني بها النقوش التي عُثر عليها، وتعود إلى هذه الفترة المبكرة. ولحسن الحظ، فإنه يتوفر لدينا عدد منها كان قد بدأ بالظهور أيضاً في سنة ٢٢هـ/ ٦٤٣م، وسنحاول إثبات نصوصها كما فعلنا بالبرديات، ونعلّق على ما تؤكده أو تنفيه من روايات تاريخية متعلقة بالنص.

وسنختم حديثنا عن الوثائق المادية بالتطرق إلى النقود ـ السكة ـ التي ضربها

العرب في الفترة المبكرة، ودل بعضها على أنها ضُربت في فترة مبكرة حقاً سبقت ظهور الوثائق البردية والنقوش، لأن ضرب النقد مرتبط بسيطرة الدولة العربية الإسلامية على بعض المناطق التي ضُربت فيها نقدها، ووجدنا أن بعضها يؤكد ضرب العرب للنقد ابتداءً من سنة ١٧هـ مروراً بالسنوات: ١٨، ١٩، ٢٠هـ، أي قبل ظهور أول وثيقة بردية وأول نقش معروف لدينا حتى الآن بخمس سنين، وكنا قبل ذلك قد ربطنا ضرب النقد بتنظيم الضرائب والعطاء، وقلنا إنه لا بد أن العرب ضربوا النقد لتوفير السيولة لدفع العطاء وأداء الضرائب من قبل المكلفين، وهذا ما أثبتته وقائع العثور على نقد ضرب في الفترة التي قيل إن عمر بن الخطاب نظم فيها أوضاع الشام المالية والإدارية، أي سنة ١٧هـ، عند زيارته للجابية.

هذا مع العلم أن بدايات الضرب أثبتت مقولة أن عمر بن الخطاب ضرب نقوده على الطرز السابقة، أي الساسانية في العراق والمشرق، والرومية (البيزنطية) في الشام، وهي الدراهم والدنانير والفلوس، لكن العرب قاموا منذ اللحظة الأولى بتضمين نقدهم ما يدل عليهم بزيادة عبارات عربية إسلامية، إضافة إلى ذكر اسم مدن الضرب بالعربية كما أسلفنا، وهذه دلالة ملموسة على وجود الدولة وسلطتها في ذلك الوقت.

أولاً: النقوش الحجرية المؤرخة

نبدأ أولاً بذكر النقوش التي وصلتنا، وهي تعود إلى تلك الفترة المبكرة؛ فقد أُحصيت بشكل واضح النقوش المؤرخة بين السنتين ٢٢ ـ ٦٥هـ[(١)]، وهي عشرة. وقد يبدو هذا العدد، الذي يمثّل الفترة الأولى، قليلاً، ولكنه بالنسبة إلينا، وبشكل عام، يحمل دلالات سياسية وحضارية أكدت وجود الدولة العربية ولغتها وتقويمها؛ إذ كُتبت تلك النقوش بالعربية، وحملت التاريخ (التقويم) العربي الإسلامي من البداية، بعد ست سنوات فقط من استحداثه في سنة ١٦هـ على يد عمر بن الخطاب، كما أشرنا أكثر من مرة.

---

(١) لقد التزمنا بالحديث عن النقوش التي تحمل تاريخاً واضحاً، لأن النقوش التي عُثر عليها هي دون تاريخ أو أن تاريخ النقش قد تلف. فقد ذكر غروهمان في كتاب نشره بعنوان *Arabic Inscriptions*، وهي نقوش من الحجاز، أن القسم الأكبر منها يعود إلى القرن الأول الهجري. ولكننا هنا نؤثر ذكر النقوش وكذا الوثائق التي تحمل تاريخاً واضحاً أو إشارة تدل دون شك على تاريخ النقش، وقد أشار غروهمان إلى خمسة وأربعين نقشاً مؤرخة تعود إلى الفترة الراشدة والأموية، انظر: Adolf Grohmann, *Arabische Paläographie*, 2 vols. (Wien; Graz, Wien, Köln: Böhlau in Kommission, 1967-1971), vol. 2, p. 71 ff.

وقد أشار غروهمان من قبل إلى وجود النقوش منذ سنة ٢٢هـ، وربطه بالوثائق البردية العربية التي حملت التاريخ نفسه(٢)، وهذا ما نود تأكيده مرة أخرى بالقول إن هذا التاريخ، أي سنة ٢٢هـ، وثِّق بالبرديات(٣)، كما وثِّق بالنقش الحجري، إضافة إلى توثيق النقود بما سبق هذا التاريخ بخمس سنين على الفلوس التي حملت تاريخ سنة ١٧هـ، والدراهم التي وثقت التاريخ سنة ١٨هـ.

أول هذه النقوش المعروفة والواضحة التاريخ هو نقش الجسر، الذي اكتشف في أطمان صو شمالي العراق، وبقي منه على الوجه الشرقي لهذا الجسر اسم واضح لا التباس فيه هو «عثمان»، كما بقي التاريخ (سنة اثنتين وعشرين)، لحسن الحظ. وعدا ذلك، لم يبق من الكتابة ما يمكن قراءته(٤). وهنا تكمن أهميته بحمله التاريخ بالعربية وبالتقويم العربي الواضح.

وثاني النقوش نقش عُثر عليه في قبرص، وهو يمثل شاهد قبر لأحد المسلمين، ومؤرخ سنة ٢٩هـ، ونصه:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا قبر عروة بن ثابت

توفي في شهر رمضان سنة تسع وعشرين»(٥).

ويؤكد نص النقش صحة الروايات العربية التي تحدثت عن فتح قبرص على يد معاوية سنة ٢٧هـ أو ٢٨هـ؛ فقد ذكر الطبري عن فتح قبرص ثلاث روايات، إحداها تجعل فتح قبرص سنة ٢٨هـ (الواقدي)، وثانيها تجعله سنة ٣٣هـ (أبو معشر)، وفي رواية ثالثة أن فتح قبرص تم سنة سبع وعشرين(٦).

---

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧١.

(٣) نعني البرديتين اللتين حملتا هذا التاريخ، وهما: في برلين P. Berol. 15002 وفي فيينا PERF 558، وسنثبت نصهما مع التعليق عند الحديث عن الوثائق البردية.

(٤) نشر هذا النقش من قبل مكتشفه تايلور (Taylor) في: *Royal Geographical Society*, vol. 35 (1910), p. 25, and Grohmann, Ibid., p. 71,

انظر أيضاً: سيد ناصر النقشبندي، «منشأ الخط العربي وتطوره،» **سومر**، السنة ٣، العدد ١ (١٩٤٧)، ص ١٣٩، الذي اعتبر أن اسم عثمان هو اسم الخليفة عثمان، وهذا لا يمكن أن يكون صحيحاً إذا كان التاريخ صحيحاً، لأن عثمان تولى الخلافة، كما هو مشهور، في بداية محرم ٢٤هـ، وبعد اغتيال عمر بن الخطاب، والاسم يجب أن يعود إلى من أشرف على البناء أو من كتب نص النقش، لأن النقش يجب أن يعود إلى خلافة عمر، لا كما أشار النقشبندي.

(٥) النقشبندي، المصدر نفسه، ص ١٤٠، و Grohmann, Ibid., p. 71.

(٦) لفتح قبرص لدى الطبري، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل** =

أما هذا النقش، الذي عُثر عليه إلى جانب حائط كنيسة في قبرص، فيؤكد أن الفتح سبق رمضان سنة ٢٩هـ/ أيار/ مايو ٦٥٠م؛ إذ إن وجود القبر لرجل من المسلمين وشاهده المنقوش باللغة العربية وتأريخه بالتقويم العربي، كل ذلك يثبت الوجود العربي في الجزيرة آنذاك، وبالتالي يمكن ترجيح الروايات التي تجعل الفتح بين سنتي ٢٧و٢٨هـ. ولكن حديث الطبري عن فتح قبرص ضمن أحداث سنة ٢٨هـ، يدل على أنه رجح هذا التاريخ، وهذا يتواءم مع النقش الذي بين أيدينا، ويجعلنا نستبعد الرواية التي تحدثت عن فتح قبرص سنة ٣٣هـ.

أما النقش **الثالث**، فإنه يمثّل شاهد قبر أيضاً، وقد عُثر عليه في أسوان، ويعود إلى سنة ٣١هـ/ ٦٥٢م، ليشكل أول نقش إسلامي معروف حتى الآن في مصر، ونصه واضح وكامل تماماً، ولم يصبه أي نوع من التلف، وهو كالتالي:

١. بسم الله الرحمن الرحيم هذا القبر

٢. لعبد الرحمن بن خير الحجري اللهم اغفر له

٣. وأدخله في رحمتك واننا معه[٧]

٤. استغفر له إذا قرأت هذا الكتاب

٥. وقل آمين وكتب هذا ا

٦. لكتاب في جمدى الا

٧. خر من[٨] سنت[٩] إحدى و

٨. ثلثين[١٠]

= **والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب؛ ٣٠، ١٠ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ - ١٩٦٨)، ج ٤، ص ٢٥٨ - ٢٦٣.

(٧) قرئت هذه الكلمة من قبل كثيرين «واتنا معه»، وهي بالنسبة إلينا قراءة غير مؤكدة.

(٨) جاءت في الأصل الآخر، ويجب أن تكون الآخرة.

(٩) وكذلك «سنت» كتبت بالتاء المفتوحة ويجب أن تكون بالمربوطة (سنة)، والنقش بكامله لا نقط فيه، بعكس نقوش أخرى، كما سنرى.

(١٠) انظر: النقشبندي، «منشأ الخط العربي وتطوره،» ص ١٤٠؛ Hassan Mohammed El-Hawary, «The Most Ancient Islamic Monument Known Dated A. H. 31 (A. D. 652),» *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 2 (April 1930), p. 322, p. 111; Grohmann, *Arabische Paläographie*, vol. 2, p. 71 and 77-78, Taf. 10. 1; Beatrice Gruendler, *The Development of the Arabic Scripts: From the Nabatean Era to the First Islamic Century According to Dated Texts*, Georgia Harvard Semitic Studies; 43 (Atlanta: Scholars Press, 1993), p. 15.

ولدينا نقش شاهد قبر آخر (وهو النقش **الرابع**) يعود إلى سنة ٤٠هـ/ ٦٦٠م، وقد عُثر عليه في قرية الباثة في الحجاز، ويحمل تاريخ نقشه بوضوح:

١ ـ رحمت الله وبر

٢ ـ كته على عبد ا

٣ ـ لرحمن بن خلد

٤ ـ بن العاص وكتب

٥ ـ لسنة أربعين(١١)

وقد عثر على نقش **خامس** يمثل أيضاً شاهد قبر في وادي سبيل في الحجاز، ويحمل تاريخاً واضحاً، وهو الرابع من محرم سنة ٤٦هـ، الموافق للسابع من آذار/ مارس سنة ٦٦٦م، أي أنه يعود إلى خلافة معاوية بن أبي سفيان، ونصه:

١ ـ اللهم

٢ ـ اغفر لعبد ا[ل]له بن د ـرام؟

٣ ـ كتب لأربعة ليل خلون من

٤ ـ محرم من سنة ست وأر

٥ ـ بعين(١٢).

ويبدو حرف الباء في أربعين منقوطاً.

ويرتدي النقش **السادس** أهمية بالغة لأنه يوثق أمرين هامين في التاريخ الإسلامي، **أولهما** هو توثيق لقب «أمير المؤمنين»، حيث ورد اللقب مرتين في النص منسوباً إلى معاوية (السطران ٢ ـ ٣) (معاوية أمير المؤمنين)، وكذلك السطران (٤ ـ ٥). وقد ذكرت الروايات التاريخية أن أول من حمل هذا اللقب

---

(١١) محمد حمزة إسماعيل الحداد، **النقوش الأثرية مصدراً للتأريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية** (القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، ٢٠٠٢)، ص ١٦، الشكل الرقم (١٩)، و Gruendler, Ibid., p. 15.

(١٢) انظر: Adolf Grohmann: *Arabic Inscriptions* (Paris: Louvain, 1962), p. 124, pl. XXIII, (Z202), Grohmann, «Eine Neue Arabische Inschrift aus der Ersten Hälfte des I Jahrhunderts der Higra,» in: Abdurrahman Badawi, ed. *Mélanges Taha Husayn* (Le Caire: Dar Al-Ma'ref, 1962), pp. 39-40, and Gruendler, Ibid., p. 15.

هو الخليفة عمر بن الخطاب[١٣]. أما القضية الهامة الثانية، فهي متعلقة بمسألة التنقيط لحروف اللغة العربية؛ إذ درج الباحثون عموماً على إعادة تنقيط الحروف العربية إلى زمن الحَجاج، عندما كلف أحد علماء العراق، وهو نصر بن عاصم الليثي (توفي ٨٩ ـ ٩٠هـ)، بمهمة تنقيط الحروف العربية، منعاً للبس الذي كان قد انتشر، نظراً إلى كثرة الداخلين في الإسلام من الأعاجم. لكن هذا النقش يؤكد عدم صحة مثل هذه الروايات، كما بيّنت ذلك أيضاً بردية عربية مؤرخة بسنة ٢٢هـ، كما سنرى؛ إذ أثبت هذا النقش وتلك البردية العربية، وهي بالمناسبة أول بردية عربية مؤرخة معروفة حتى الآن، أن تنقيط حروف العربية كان معروفاً، ويمارسه العرب منذ ذلك التاريخ، أي قبل ولاية الحَجاج على العراق (٧٥ ـ ٩٥هـ) بفترة طويلة تزيد على نصف القرن، حيث نجد الحروف والكلمات كاملة أحياناً ومنقوطة تنقيطاً تاماً، كما يلي:

- السطر (١): حرف (الياء) في معاوية.
- السطر (٢): كلمة (بنيه) منقوطة بالكامل.
- السطر (٣): حرف الثاء في (ثمن)، وحرفا الخاء والياء في (خمسين).
- السطر (٤): حرف الفاء في (اغفر).
- السطر (٥): كلمة (وثبته) منقوطة بالكامل، وحرف النون في (وانصره)، وحرف التاء في (ومتع).
- السطر (٦): حرف النون الأولى وحرف الياء في (المؤمنين)، وحرف الباء في (وكتب)، وحرف الباء في (حباب).

كل هذه الحروف والكلمات منقوطة حسب الأصول، أي بالنقطة أو النقطتين أو الثلاث، حسب ما يتطلب الحرف من نقط[١٤].

---

(١٣) الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٤، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩؛ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ٢ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ج ٢، ص ١٥٠، (وكان اتخاذه هذا اللقب سنة ١٨هـ)، وأبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، رواية تقي بن مخلد؛ حققه سهيل زكار، ٢ ج، ط ٢ (دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٧٧)، ص ١٤٧ و١٥٠، يذكر اللقب في أحداث سنة ٢١هـ.

(١٤) للتوسع في «مسألة تنقيط الحروف العربية» قبل زمن الحَجاج، واعتماداً على الوثائق والنقوش، انظر: فالح حسين، «مسألة تنقيط الحروف العربية قبل عبد الملك بن مروان في ضوء النقوش والبرديات المبكرة المؤرخة،» **الحوليات التونسية** (جامعة منوبة، تونس)، السنة ٢، العدد ٥١ (٢٠٠٦)، ص ٥٣ ـ ٨٤.

أما نص النقش الذي يمثل تأريخاً لسد أقيم قرب الطائف، ويحمل تاريخ سنة ٥٨هـ، فيقول:

١. هذا السد لعبد الله معويه

٢. أمير المؤمنين بنيه عبد الله بن صخر

٣. باذن الله لسنة ثمن وخمسين ا

٤. للهم اغفر لعبد الله معويه ا

٥. مير المؤمنين وثبته وانصره ومتّع ا

٦. [اللهم ا] المؤمنين به كتب عمرو بن حباب(١٥).

وقد فضّلنا قراءة (اللهم ا) في السطر الأخير بخلاف ما قرأه مايلز (Miles) (أميرا)، الذي اعتبر أن الكلمة (وهي مفقودة من الأصل)(١٦) تمثّل تكملة للدعاء أن يمتع الله أمير المؤمنين بالسد. أما ما أثبتناه (اللهم ا)، فهي أكثر موافقة للسياق على أساس أن المقصود هو الدعاء له بالنصر والتثبيت، وأن يمتع الله به المسلمين، وهي أكثر انسجاماً مع السياق، وكذا رأي المنجد في الكلمة. كما نعتقد أن قراءة الكلمة الأخيرة (جناب) لدى مايلز والمنجد تحمل قراءة نراها أرجح وهي (خباب) أو (حباب)، ومن الصعب ترجيح أي منهما لأن الاسمين متداولان بالدرجة نفسها، كما نعتقد.

ويبدو أن هذا النقش قد يوثّق لرواية وردت لدى البلاذري حول سد في منطقة الطائف باسم سد معاوية، فإذا صحت الإشارة إليه، فإن الرواية تؤكد أن هذا السد كان ما زال معروفاً بهذا الاسم حتى أوائل القرن الثالث الهجري على

---

(١٥) هذا النقش، انظر: George Miles, «Early Islamic Inscriptions Near Taif in the Hijaz,» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 7 (1948), pp. 23-242; Grohmann: *Arabic Inscriptions*, pp. 56-58, and *Arabische Paläographie*, vol. 2 pp. 71 and 79; Gruendler, *The Development of the Arabic Scripts: From the Nabatean Era to the First Islamic Century According to Dated Texts*, p. 155, and صلاح الدين المنجد، **دراسات في تاريخ الخط العربي منذ بدايته إلى نهاية العصر الأموي** (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٩)، ص ١٠٣.

(١٦) أورد غروهمان النص دون كلمة (أمير) أو (اللهم)، فالنص لديه: (ومتع ا المؤمنين. . .)، وهذا يوافق تفسيرنا عندما أثبتنا كلمة (اللهم ا)، عوضاً عن (أمير)، انظر السطر الأخير: Grohmann, *Arabic Inscriptions*, p. 57. إذ يرى أنه لا مجال لقراءة كلمة أخرى قبل كلمة (المؤمنين) في السطر الأخير، انظر أيضاً، قراءته للاسم (حباب)، كما أثبتناه.

الأقل. وتقول الرواية: «أخبرني أبو الحسن المدائني (ت ٢١٥هـ)، قال: قناة واد يأتي من الطائف ويصب إلى .... ثم يأتي سد معاوية ثم يمر ....»[١٧]. يشير بناء هذا السد إلى نوع من الازدهار الزراعي الذي كانت تمر به المنطقة في ذلك الوقت، الأمر الذي استدعى بناء هذا السد ربما لحصر المياه والاستفادة منها في الري.

ويمثّل النقش **السابع** شاهد قبر أيضاً يعود إلى سنة ٥٦هـ، وقد ورد ذكره في أكثر من دراسة، إضافة إلى دراسة غروندلر (B. Gruendler)[١٨]، وتم العثور عليه في وادي الشامية في السفح الشرقي لجبل خشنة شمالي الطائف، ونصه:

١. اللهم اغفر لحذيم

٢. بن علي بن هُبَيْرة وا

٣. لكتب لسنة ست وخمسين[١٩].

وقد اختلفت قراءتي شرف الدين والفعر لاسم صاحب القبر

فقرأه شرف الدين: (هديه بن علي بن هنيده).

وقرأه الفعر: (جذيم بن علي بن هبيره)

ونحن نرى أن القراءة الأكثر دقة للاسم قد تكون حِذْيَم أو جذيم بن علي بن هُبيَرة، واستبعاد (هنيدة)، لأن بالعودة إلى حرف الراء في (اغفر) نُرجّح أن يكون اسم الجد هو (هبيرة) وليس (هنيدة)، مع أن كلا الاسمين كان معروفاً

---

(١٧) يأتي ذكر البلاذري لهذه الرواية بمناسبة حديثه عن إقطاع أبي بكر للزبير ما بين الجرف إلى قناة. انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، تحرير ميخائيل جان دو غويه (ليدن: بريل، ١٨٦٦)، ص ١٣ و١١٢؛ شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، تحرير فرديناند وستنفلد عن مخطوطات برلين، سانت بطرسبرغ، ٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨؛ اكسفورد؛ ليبزيغ: بروكهاوس، ١٨٦٦ ـ ١٨٧٣)، ج ٤، ص ٤٠١، ويسميها (بئر معاوية)، وهذا ربما يشير إلى معرفة السد وذكره في المؤلفات العربية بعكس ما قاله مايلز من أن السد ربما لم يكن معروفاً لدى الكتّاب العرب. انظر: Miles, «Early Islamic Inscriptions Near Taif in the Hijaz,» p. 239.

(١٨) انظر: أحمد حسين شرف الدين، «النقوش الإسلامية في درب زبيدة،» **الأطلال**، السنة ١ (١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م)، لوحة (50A)، ص ٦٩ وما بعدها، وانظر أيضاً: فهمي الفعر، «نقشان جديدان من مكة المكرمة مؤرخان سنة ثمانين هجرية، الأثر والآثار،» **المنهل**، السنة ٥٣، العدد ٤٨ (١٤٠٧هـ/ ١٩٧٨م)، ص ٣٤٦ ـ ٣٦١.

(١٩) انظر: Gruendler, *The Development of the Arabic Scripts: From the Nabatean Era to the First Islamic Century According to Dated Texts*, p. 154, pl. E3, p. 15.

في تلك الفترة، إذ ورد اسم «ابن أبي هنيدة»، الذي كان كاتباً لدى الوليد بن عبد الملك[٢٠]، لكن النص يرجّح (هبيرة)، وهو غني عن التعريف لشهرة الاسم بالنسبة إلى ابن هبيرة الذي تولى ولاية العراق أواخر العصر الأموي. أما بالنسبة إلى جذيم، أو (حِذْيَم)، ولا يمكن أن يكون (هدية)، فقد ورد اسم (حِذْيَم) لدى المؤرخين عند حديثهم عن سعيد بن عامر بن حِذْيَم الجمحي، الذي تولى حمص أيام عمر بن الخطاب[٢١]، هذا مع العلم أن قراءة (جذيم) واردة أيضاً.

يمثّل النقش **الثامن** نقش قبر قائد فتوحات أفريقيا وباني مدينة القيروان، عقبة بن نافع الفهري[٢٢]، ونصه:

(هاذا قبر عقبة ابن نافع رحمه الله)[٢٣].

وقد توفي عقبة بن نافع الفهري سنة ٦٣هـ/ ٦٨٢ ـ ٦٨٣م، وهذا الشاهد يوثّق دفن عقبة في أفريقيا، حيث وجد الشاهد لقبره في تهوذة، وتهوذة اسم لقبيلة بربرية (في ناحية أفريقيا لهم أرض تعرف بهم)[٢٤]. وهذا يؤكد ما ذكره ابن عبد الحكم عن مقتل عقبة بن نافع وأصحابه في هذا المكان، حيث يذكر

---

(٢٠) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام**، حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ٤ ج (القاهرة: البابي، ١٩٣٦)، ج ٢، ص ٣٢٦.

(٢١) لاسم (حذْيَم) انظر: ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ١٥٦؛ الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، ص ٢٨٩؛ أبو القاسم علي بن الحسن ابن عساكر، **تهذيب تاريخ مدينة دمشق**، اعتنى بترتيبه وتصحيحه عبد القادر بدران، ط ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٧)، ص ١٤٧ (سعيد بن عامر بن حذيم الجمحي)، وأبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، عني بتصحيحه أوجين منوخ [وآخرون]، ٨ ج (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ ـ ١٩١٨)، ج ٤، قسم ٢، ص ١٣ ـ ١٤، وقسم ٧، ص ١٢٢، أما كلمة (والكتاب)، فالأرجح أن تكون (وكتب)، واعتمدنا في القراءة على: .Gruendler, Ibid، لوحة (E3)، ص ١٥٤.

(٢٢) لدور عقبة بن نافع في فتح أفريقيا، انظر: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، تحقيق شارلز كتلر توري، سلسلة الدراسات الشرقية، جامعة يال؛ ٣ (ليدن: مطبعة بريل، [١٩٢٢])، ص ١٩٤ ـ ١٩٩.

(٢٣) انظر: Grohmann, *Arabische Paläographie*, vol. 2, p. 71.

ولنص النقش، انظر: M. A. Levy, «Ueber die nabathäischen Inschriften von Petra, Hauran, vornehmlich der Sinai-Halbinsel und über die Münzlegenden nabathäischer Könige,» *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG), vol. 14 (1860), p. 753.

الذي نشر تعليقاً على ما نشره شربونو (A. Cherbonneau)، سنة ١٨٥٦/ ٧٥، من نقوش عربية تحت عنوان: «نقوش عربية من منطقة قسنطينة» «Inscriptions Arabes de la province Constantine»), p. 75.

(٢٤) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٦٤.

أن عقبة «بقي في قلة فأخذ على مكان يقال له تهوذة فعرض له كسيلة بن لمزم... فاقتتلوا قتالاً شديداً، فقتل عقبةَ ومن كان معه وكان مقتل عقبة وأصحابه كما حدثنا يحيى بن بكير عن الليث بن سعد سنة ثلث وستين»[٢٥]. ويؤكد هذا النقش الخبر من حيث مكان القبر الذي عثر عليه في المكان نفسه الذي أشارت إليه رواية ابن عبد الحكم، وإن لم يحمل النقش تاريخاً للوفاة لأنه كتب، ربما، بعد فترة طويلة من الوفاة وبعد أن أقيم على ضريح عقبة مسجد في وقت لاحق.

النقش **التاسع** هو نقش حجر أو صخرة «حفنة الأبيض»، الذي عثر عليه في وادي الأبيض الواقع على طريق القوافل بين العراق والحجاز قرب عين التمر[٢٦] ناحية (كربلاء). وهو نقش من قسمين، يتكون **الأول** من عشرة أسطر، ويتكون **الثاني** من ثلاثة أسطر. ويحمل تاريخ النقش بوضوح تام (شوال من سنة أربع وستين)، أما نصه فهو:

١. بسم الله الرحمن الرحيم

٢. الله وكبر كبيراً وا

٣. الحمد لله كثيرا وسبحن ا

٤. لله بكرة وأصيلا وليلا

٥. طويلا اللهم رب

٦. جبريل وميكل واسر

٧. فيل اغفر لثبت بن يزيد

٨. الأسعدي ما تقدم من

٩. ذنبه وما تأخر ولمن قال

١٠. أمين أمين رب العلمين[٢٧]

---

(٢٥) ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٩٨ ـ ١٩٩، وابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ج ٢، ص ٢٥١.

(٢٦) لعين التمر، انظر: ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٧٦، وحول كربلاء، ج ٤، ص ٤٤٥، وكلتاهما في منطقة الكوفة (على طريق البرية).

(٢٧) هنا ينتهي الجزء الأعلى من النقش.

١١. وكتبت هذا الكتب في

١٢. شوال من سنة أربع و

١٣. ستين[٢٨].

وقد عُثر على هذا النقش في حالة سليمة، وأُودع المتحف العراقي في بغداد، وتكمن أهميته في أنه يحمل تاريخه بوضوح وهو سنة ٦٤هـ، ولكن الأمر الثاني المهم هو أن هذا النقش، كما هو حال نقش سد الطائف، يؤكد معرفة تنقيط الحروف العربية وممارستها عملياً، إذ نجد بعض الكلمات منقوطة تماماً مثل كلمة (كثيرا)، في السطر الثالث.

أما اسم الشخص، وهو ثابت بن يزيد الأسعدي، فهو نسبة إلى بني الأسعد، وهم بنو الأسعد بن همام من سكان البصرة والنسبة إليهم (أسعدي)[٢٩]. وقد شكك مصطفى جواد في عودة النص إلى الفترة الأموية، لكنه لا يذكر دليلاً وسبباً مقنعاً لهذا الشك، وخاصة أن النقش يحمل تاريخه بشكل واضح[٣٠].

أما النقش **العاشر**، فليس نقشاً حجرياً، وإنما هو نقش طراز، وقد أثبتناه هنا رغم المشاكل التي أثارها من درسوه من حيث عودته إلى مروان بن الحكم (٦٤ ـ ٦٥هـ/ ٦٨٤ ـ ٦٨٥م)، أو مروان بن محمد (١٢٧ ـ ١٣٢هـ/ ٦٤٤ ـ ٦٤٩م)، آخر الخلفاء الأمويين، ولكننا آثرنا ذكره هنا اعتماداً على رأي

---

(٢٨) انظر لهذا النقش: عز الدين الصندوق، «نقش حجر حفنة الأبيض،» **سومر**، السنة ١١، العدد ٢ (١٩٥٥)، ص ٢١٣ ـ ٢١٦؛ ناجي زين الدين، **مصور الخط العربي** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٤)، ص ٣٠٧؛ Grohmann, *Arabische Paläographie,* vol. 2, p. 80, and Gruendler, *The Development of the Arabic Scripts: From the Nabatean Era to the First Islamic Century According to Dated Texts*, p. 16.

أما ملاحظاتنا على كتابة النقش، فقد وردت كلمة (أكبر) في السطر الثاني (وكبر)، وأثبتناها كما هي. وكذا كلمة (وكتب) في السطر الحادي عشر، فقد وردت (وكتبت) وأثبتناها كما هي أيضاً. وقد قرأ الرسام اسم صاحب القبر (ليث)، ولكن صورة النقش كما أوردها غروهمان لا تسمح بهذه القراءة، وبالتالي يجب أن تكون الكلمة (لثبت) هي الأدق، ص ٨٠.

(٢٩) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق سولومن دوب فريتز غويتين وماكس شلوسينغر، ٢ ج في ٥ مج (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٨)، ج ٢، ص ١٧١.

(٣٠) انظر: مصطفى جواد، «كتابة حجر حفنة الأبيض،» **سومر**، السنة ١٢، العددان ١ ـ ٢ (١٩٥٦)، ص ١٤٩؛ إذ يعيد رفضه لهذا التاريخ إلى تشابه كتابة النقش مع كتابة نقش آخر يعود إلى القرن الرابع (ص ١٤٥ ـ ١٤٩)، وكأن يد النقاشين صادرة عن آلة هندسية.

غروهمان[٣١] الذي رجح عودته إلى مروان بن الحكم مع بعض التحفظ على الأسلوب الذي كتب به، وهو الخبير بتطور كتابة الحروف العربية. وإذا صحت نسبته إلى مروان بن الحكم، فإن ذلك يدل على أن أفريقيا، التي نسج فيها هذا الطراز باسمه، كانت خاضعة لسلطة مروان بن الحكم، وهو ما يعني أن حركة كسيلة بن لمزم[٣٢] لم تكن تسيطر عليها في هذا العام، أو على القيراون تحديداً، التي هي المعنية باسم أفريقيا هنا.

النص:

١. [عبد] الله مرون امير المؤ

٢. [منـ]ين أمر . . . [بصنعته] الر . . .

٣. في طراز افريقية

هذه هي النقوش المؤرخة التي تمكنّا من الاستفادة منها في ما عرضناه ممّا يعود إلى هذه الفترة، أي إلى ما بين سنة ٢٢ ـ ٦٥هـ. ولعل هناك عدداً غيرها لم نتمكن من العثور عليه والاستفادة منه رغم حرصنا على البحث والتنقيب عن أي نقش يحمل تاريخاً؛ فهناك الكثير من النقوش غير المؤرخة، أو التي ضاع تاريخها، ممّا ذكره غروهمان وآخرون[٣٣]، أعادوا تاريخها إلى القرن الأول بشكل عام. وقد

---

(٣١) أوضح غروهمان رأيه بمناسبة عرضه ونقده للكتاب، الذي نشر فيه الطراز لأول مرة، وهو من تأليف:

Ernst Kühnel [et al.], *The Textile Museum Catalogue of Dated Etireaze Fabrics, Umayyad, Abbasid, Fatimid*, technical analysis by Louisa Bellinger; preface by George Hewitt Myers (Washington, DC: [n. pb.], 1952),

وجاء عرض غروهمان للكتاب في: *Oriens*, vol. 16 (1963), pp. 306-307.

واقترح تعديل القراءة [بركة من الله لعبد الله مروان أمير المؤمنين[مما] أمر به]. انظر أيضاً: Grohmann, *Arabische Paläographie*, vol. 2, pp. 71 and 81, and Gruendler, *The Development of the Arabic Scripts: From the Nabatean Era to the First Islamic Century According to Dated Texts*, p. 16.

(٣٢) لحركة كسيلة بن لمزم ضد الدولة الأموية، انظر: ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ٢٥١، الذي قتل سنة ٦٤هـ، ص ٢٥٣، وابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٩٨، الذي يفيد أن كسيلة لم يسيطر على القيروان، وكان مقتل كسيلة في سنة ٦٤هـ، ص ٢٠٠.

(٣٣) انظر مثلاً: Grohmann, Ibid.; Fred M. Donner, «Some Early Arabic Inscriptions from al-Hanakiyya, Saudi Arabia,» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 43 (1989), pp. 181-208, and Miles, «Early Islamic Inscriptions near Taif in the Hijaz,» p. 241, pl. 18, b.

وهو يمثل توثيقاً لآية قرآنية: «نقش على صخرة غرب بالطائف»، ويرجح مايلز ترجيحاً كبيراً عودته إلى القرن الأول، ويبدو مشابهاً بالخط لنقش الطائف، الذي يحمل تاريخاً واضحاً (٥٨ هـ).

يكشف القادم من الأيام عن نقوش أخرى تلقي الضوء على قضايا هامة بالنسبة إلى الباحثين في التاريخ والحضارة الإسلامية بشكل عام، إذ إن كثيراً من هذه النقوش التي تحدثنا عنها هنا لم تكن معروفة قبل نصف قرن من الآن.

ثانياً: الوثائق البردية

يشكّل ورق البردي المصري، الذي عُرفت صناعته وشهرته في مصر منذ الألف الثالث ق. م.، مادة للكتابة التي حفظت الكثير من التاريخ والحضارة المصرية عبر القرون. وبالنسبة إلى دارس التاريخ العربي الإسلامي، فإن الوثائق البردية العربية التي استُخدمت أيضاً لتدوين الكثير من المراسلات الرسمية الإدارية والاقتصادية، وخصوصاً شؤون الضرائب، إضافة إلى حفظها الكثير من التراث الفكري في شتى فروع المعرفة، تبقى هي الوثائق التي قدمت أكثر الدلائل والبراهين المادية التي يمكن أن ترد أو تؤكد ما لدينا من روايات تاريخية مبكرة بشأن تطورات الدولة والمجتمع في مصر، ومن ثم في المناطق التي سيطر عليها العرب في القرن السابع الميلادي/ الأول الهجري.

فمع أن وثائق مصر تتحدث عن مصر، فإنها تحمل من الدلالات الكبرى ما يعني دارس التاريخ الإسلامي بشكل عام.

وتمثل الغالبية العظمى من الوثائق البردية في الفترة العربية الإسلامية، وخصوصاً المبكرة منها، إيصالات ضرائبية أو مطالبات للتكاليف التي فرضت على المكلفين في مصر، وهي وثائق صادرة عن إدارة الوالي أو معاونيه، أي سلطة الدولة، وكثير منها يحمل التاريخ الدقيق لإصدارها، وخصوصاً ما صدر منها باللغة العربية؛ إذ نجدها تحمل دائماً، ومن البداية، التاريخ العربي بالشهر والسنة. وتبينٌ أولى الوثائق العربية التي عُثر عليها أن العرب أدخلوا استخدام العربية إلى الإدارة الرسمية من اللحظة الأولى لوجودهم في مصر. وهنا توثّق هذه الوثائق المدونة بالعربية أن العرب أدخلوا، بعد فتحهم مصر، أول تغيير في الإدارة المصرية، ألا وهو استعمال العربية في الإدارة الرسمية، إلى جانب كل من اليونانية والقبطية، أي أن إدخال العربية إلى الإدارة في هذا الوقت المبكر هو الدلالة العملية التطبيقية على سلطة الدولة العربية والوجود السياسي والعسكري والإداري لهذه الدولة في مصر. هذا ما ظهر من خلال أقدم الوثائق المزدوجة اللغة في التاريخ العربي لمصر، وهي الوثيقة المشهورة العائدة إلى سنة ٢٢هـ/ ٦٤٣م. ويرى غروهمان أن النص العربي هو الأصل في الوثيقة، رغم أنه

لا يبدو كذلك، فالنص اليوناني هو الذي يبدو مترجماً، وسرعان ما تغير الوضع؛ إذ بدا النص العربي في المقام الأول، والنص اليوناني المترجم في المقام الثاني، واستمر الأمر كذلك في ما بعد[٣٤]، كما تشهد بذلك وثائق نيسانا، التي عثر عليها في جنوبي فلسطين، وهي تعود إلى بداية خلافة معاوية بن أبي سفيان[٣٥] سنة ٥٤هـ/ ٦٦٤م.

هذه الوثائق، كما يعلم المشتغلون بها، كُتبت إما باللغة اليونانية، لغة الإدارة الرسمية حتى ذلك الوقت، وإما باللغة القبطية، أو أنها جاءت ثنائية اللغة، أي كتبت بالعربية واليونانية من قبل كتّاب عرب أو محليين ممن أداروا جهاز إدارة الضرائب في مصر من ممثلي الإدارة السابقة للفتح العربي لمصر. وسنورد هنا كل الوثائق المكتوبة باللغة العربية وتحمل تاريخ إصدارها، لكي تكون دليلاً واضحاً على الوجود والإدارة العربيين الإسلاميين في مصر. وقد نورد نص بعض الوثائق المبكرة مترجماً عن اليونانية أو القبطية مما يعود إلى هذه الفترة أيضاً، إذا رأينا في ذلك أهمية لموضوع الدراسة، ذلك أننا لا نعتبر الوثائق المدونة بالعربية فقط هي التي نعنيها بالوثائق العربية، بل إن كل وثيقة صادرة عن الإدارة العربية، حتى لو كانت باليونانية أو القبطية، هي بالنسبة إلينا وثيقة عربية تتحدث عن الدولة العربية، كما سبق أن ألمحنا.

ونبدأ حديثنا بوثائق الفتح، التي بدأت بالظهور الفعلي في السنة الأولى لاستقرار الفتح في مصر[٣٦]. أما ما نعنيه بوثائق فترة الفتح، فهي التي تعود إلى ولاية عمرو بن العاص الأولى أيام عمر بن الخطاب، أي بعد استقرار الفتح مباشرة. ولدينا منها إحدى عشرة وثيقة، أهمها على الإطلاق، تلك البردية التي حازت شهرة عالمية باعتبارها أولى الوثائق التي وثّقت لاستعمال اللغة العربية في الإدارة في مصر بعد الفتح، لكن أهميتها تتعدى ذلك في حقيقة الأمر؛ إذ إنها

---

(٣٤) انظر: Adolf Grohmann, *Allgemeine Einfuhrung in die Arabischen Papyri nebst grundzugen der Arabishen diplomatik* (Wien: F. Zollner, 1924), p. 20; Josef von Karabacek, ed., *Führer durch die Ausstellung*, Papyrus Erzherzog Rainer; 573 (Vienna: A. Hölder, 1894), p. 144.

(٣٥) انظر: Casper J. Kraemer, *Excavations at Nessana*, 3 vols. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950), vol. 3, pp. 180 ff.

(٣٦) بدأ فتح مصر أواخر سنة ١٩/ ٦٣٩م، ودخل العرب الإسكندرية أواخر سنة ٢٠هـ/ ٦٤٢م، ولكن كراباتشيك أعطى البردية الرقم ٥٥٠ من مجموعة رينر تاريخاً يعود بها إلى ١٨ ذي الحجة ١٧هـ، وبالتالي لا يمكن اعتبارها من البرديات العربية، وربما أراد توضيح أن أباكيروس الذي أصدرها بقي على عمله أيام العرب بعد ذلك.

أول الوثائق التي حفظت الخط العربي المعروف حتى الآن، وشكّلت الدليل الأول على نمط كتابة هذا الخط بوثيقة مؤرخة تأريخاً واضحاً لا لبس فيه، فهي أول دليل على استخدام وكتابة الخط العربي القرآني بشكل عام، أما نصها فهو (النص العربي للوثيقة الرقم ٥٥٨):

١. بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما أخذ عبد الله

٢. ابن جبر وأصحبه من الجزر من أهنس اخذنا

٣. من خليفة تذرق ابن أبو قير الاصغر ومن خليفة اصطفن ابن ابو قير الاكبر خمسين شاة

٤. من الجزر وخمس عشرة شاة اخرى أجزرها أصحب سفنه وكتئبه وثقلاه في

٥. شهر جمدى الاولى من سنة اثنتين وعشرين وكتب ابن حديد[٣٧].

وتمثل هذه الوثيقة النادرة إيصالاً بقبض ٦٥ شاة تسلمها أحد القادة، الذي يرد اسمه في أكثر من وثيقة تسلم من موظفي مدينة أهناس، وتحمل اسم الكاتب العربي والتاريخ العربي أيضاً. كما يحمل النص اليوناني اسم الكاتب والتاريخ باليوم والشهر القبطي الذي يقابله ٢٥ نيسان/ أبريل.

تكتسي هذه الوثيقة، بالنسبة إلينا، أهمية لا لأنها أول وثيقة مدونة باللغة العربية وتحمل التاريخ العربي فحسب، بل لأنها تثبت أيضاً وجود سلطة وإدارة الدولة العربية الإسلامية في مصر، بل تتحدث عن فرق الجيش بقيادة عمرو بن

---

(٣٧) هذه الوثيقة مشهورة جداً بين الباحثين منذ أن نبّه إليها: Karabacek, ed., *Führer durch die Ausstellung*, p. 139.

وقال عنها إنها توثق أول أشكال الكتابة العربية في الإسلام، ولهذه الوثيقة، انظر: Adolf Grohmann: «Apercu de papyrologie Arabe,» *Etudes de papyrologie*, vol. 1 (1932), p. 41, and *From the World of Arabic Papyri* (Cairo: Al-Maaref Press, 1952), pp. 113-114.

وقد ذكرها في أماكن عدة كثيرة.

انظر أيضاً: Faleh Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der Arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, Heidelberger Orientalistische Studien; 3 (New York: Peter Lang Pub., 1982), p. 53;

فالح حسين: «استعمال العربية في الدواوين المالية قبل عبد الملك بن مروان وبعده،» **دراسات تاريخية** (دمشق)، العددان ٢٨ ـ ٢٩ (١٩٨٦)، ص ١١٥ ـ ١٣٤، و«قيمة الوثائق البردية العربية،» ورقة قدّمت إلى: **المؤتمر الدولي لتحقيق التراث العربي الإسلامي**، ٢ ج (المفرق: جامعة آل البيت، ٢٠٠٦)، و Gruendler, *The Development of the Arabic Scripts: From the Nabatean Era to the First Islamic Century According to Dated Texts*, p. 157.

العاص، وهو الجيش الذي يبدو أنه كان مكوناً من الفرسان والمشاة ورجال السفن (البحرية)، التابعين لهذا القائد الذي أُصدر الإيصال باسمه. فلدينا إذن إدارة مالية وإدارة عسكرية وفرق عسكرية مختلفة التجهيز في هذا الوقت المبكر، الذي يمثل السنة الأولى لفتح العرب لمصر.

وبالمناسبة، فإن الحديث عن رجال سفن أو رجال البحرية في هذه الفترة المبكرة يدحض عدم معرفة العرب للبحر والسفن، ويدلل بشكل واضح على أنهم امتلكوا السفن، وكان لديهم قوة بحرية أيضاً[٣٨].

كما تحمل هذه الوثيقة أمراً بالغ الأهمية عند من يتتبع دراسة تطور الخط والكتابة العربية، وذلك أن أول وثيقة عربية معروفة أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك معرفة العرب تنقيط الحروف العربية وممارستها من اللحظة الأولى، لا كما زعمت الروايات التاريخية من أن العرب اضطروا إلى التنقيط بعد أن كثر الأعاجم بينهم في أواخر القرن الأول الهجري، وأيام الحَجاج تحديداً. فجاءت هذه الوثيقة لكي تؤكد معرفة العرب للتنقيط وممارسته في هذا الوقت المبكر، بل في أول وثيقة معروفة مدونة باللغة العربية[٣٩]، وهي وثيقة اشتملت على خمسة عشر حرفاً منقوطة، حتى إن حرف الشين في (شاة)، السطر الثاني نقط بثلاثة نقط متتالية (ساة)، كما نجد كلمة (أخذنا) في السطر الثاني أيضاً كاملة النقط تماماً.

ونجد دلالة أخرى في هذه الوثيقة الأولى للحضارة العربية الإسلامية؛ فهي توثّق لاستخدام مصطلح «خليفة» بالمعنى الإداري، أي من يخلف شخصاً في مهمة، وهذا هو معنى مصطلح «خليفة» الحقيقي عند العرب عندما بايعوا أبا بكر خليفة لرسول الله، أي الشخص الذي خلف رسول الله (ﷺ) في إدارة أمور الدولة والمجتمع. أما هنا، فيأتي استخدام المصطلح ليفيد المعنى الإداري نفسه، فالعرب أخذوا هذه الشياه من خلفاء الموظفين الأصليين (من خليفة... ومن خليفة...). وبالتالي فهذه الوثيقة تؤصل لاستخدام هذا المصطلح في الفكر العربي الإسلامي بالمعنى الذي أرادوه فعلاً، أي ليكون أبو بكر الشخص الذي

(٣٨) لهذا الموضوع، انظر: فالح حسين، «الوثائق البردية وأهمية نشرها: أول الوثائق العربية المدونة في سنة ٢٠هـ، ودلالاتها الحضارية أنموذجاً،» ورقة قدّمت إلى: **المؤتمر الدولي لتحقيق التراث العربي الإسلامي**، ص ٧٥٠ ـ ٧٥٢.

(٣٩) للتوسع بموضوع تنقيط الحروف العربية قبل الحجاج وعبد الملك، انظر: حسين، «مسألة تنقيط الحروف العربية قبل عبد الملك بن مروان في ضوء النقوش والبرديات المبكرة المؤرخة،» ص ٥٣ ـ ٨٤.

يخلف رسول الله بعد وفاته، بغض النظر عن كل التفسيرات اللاحقة التي لا نرى لها أية مصداقية.

أما الوثيقة الثانية، فهي، على ما يبدو، تمثّل إيصالاً أيضاً، ولكن لم يبق شيء من هذا الإيصال جلياً إلا ذكر الدنانير وكذلك ذكر التاريخ، الذي يظهر بصورة أوضح من ذكر التاريخ في الوثيقة السابقة، ويحمل، لحسن الحظ، تاريخ السنة نفسها، وهي سنة ٢٢هـ/ ٦٤٣م.

وقد تكون هذه الوثيقة أكثر إثارة من الوثيقة السابقة، إذا صدق ظننا أنها تشكل قطعة من وثيقة تبدو عربية خالصة؛ إذ يمكن، إذا صح هذا الاعتقاد، اعتبارها أول وثيقة عربية مؤرخة تحمل نصاً عربياً خالصاً، وهنا تكمن أهميتها. كما أن ما وصلنا من هذه الوثيقة سليماً تسهل قراءته. والأهم من ذلك وضوح قراءة التاريخ، رغم قصر النص، مع الأسف. يقول النص:

«دينراً ونصف دينر في النصف...

سنة اثنتين وعشرين»[(٤٠)].

والمثير في هذه الوثيقة المؤرخة بشكل خاص أن بعض الحروف في النص جاءتنا أيضاً منقوطة، مثل حرف النون في دينر والنصف، وهو ما يؤكد ما قلناه من نقض زعم الروايات التي تتحدث عن التنقيط أيام الحجاج. وهي بردية محفوظة في متحف الدولة في برلين تحت الرقم (P. Berol. 15002).

ولدينا عدد آخر من الوثائق البردية العربية (وهي مزدوجة اللغة) التي عثر عليها خارج مصر، وتعود إلى خلافة معاوية بن أبي سفيان (٤١ ـ ٦٠هـ/ ٦٦١ ـ ٦٨٠م). مصدر هذه الوثائق هو موقع نيسانا (عوجا الحفير) في جنوبي فلسطين؛ إذ عُثر على أعداد كبيرة من الوثائق البردية اليونانية والثنائية اللغة (عربية ويونانية)، ممّا يعود إلى خلافة معاوية ومَن تلاه من خلفاء بني أمية.

أما الوثائق التي تعنينا هنا فهي مزدوجة اللغة، أي كُتبت بالعربية واليونانية، وكلها تحمل التاريخ بشكل واضح. وتكمن قيمتها الحقيقية في أنها

---

(٤٠) انظر: حسين، «الوثائق البردية وأهمية نشرها: أول الوثائق العربية المدونة في سنة ٢٠هـ، ودلالاتها الحضارية أنموذجاً»؛ Grohmann, *Arabische Paläographie*, vol. 2, p. Berol, 15002, and Gruendler, *The Development of the Arabic Scripts: From the Nabatean Era to the First Islamic Century According to Dated Texts*, p. 22.

تؤكد معلومات المصادر التاريخية والفقهية عن ضريبة الأرزاق، التي فرضها عمر بن الخطاب ضمن تنظيماته المالية والضرائبية على أهل البلاد المفتوحة[٤١]. وتعتبر مجموعة وثائق عوجا الحفير (نصتان أو نيسانا) الدليل المادي على فرض هذه الضرائب العينية وعلى جبايتها تماماً، كما أشارت إلى ذلك الروايات في المصادر الأولى. وهذه الوثائق كلها مؤرخة بالشهر والسنة. كما أن نصوصها اليونانية تحمل التاريخ العربي أيضاً «كتب في... سنة ٥٥ للعرب بيد...»[٤٢].

نتقل في ما يلي كامل نصوص الوثائق العربية كما نشرها كريمر، مرتبة ترتيباً زمنياً، بحيث نذكر النص العربي أولاً ثم نذكر نصوصها اليونانية، إذ تحمل هذه النصوص التاريخ العربي باليونانية أيضاً، ونبدأ بالوثيقة **الأولى**:

١. [بسـ]ـم الله الرحمن الرحيم

٢. [...] الحرث بن عبد الله إلى أهل نصتان

٣. [من] كورة غزة من إقليم الخلوص.

٤. فاعطوا عبر عدي بن خلد من بني

٥. [سعد بن مـ]ـلك رزق ذ[ي] القعد[ه] و

٦. [ذي الحجة وشهر]ي ربيع

٧. [سبعين مـ]ـدي [قـ]ـمح ومثله زيتاً و

٨. [كتب] أبو سعيد في ذ[ي] القعد[ه]

---

(٤١) كنا قد تحدثنا عن فرض الأرزاق أيام عمر بن الخطاب عند الحديث عن العطاء والضرائب سابقاً. وانظر لفرضها: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **كتاب الخراج**، تحقيق إحسان عباس، ط ٢ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٦)، ص ١٣٩؛ ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٢٢؛ أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي، **فتوح الشام**، تحقيق عبد المنعم عبد الله عامر (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٠)، ص ٢٥٦ - ٢٥٧؛ البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٢٥، ١٢٤، ١٤٦ و٢١٥؛ أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **الأموال**، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي (القاهرة: طبعة الكليات الأزهرية، خليل هراس، [د. ت.])، ص ٥٥، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٣، ص ٦١٥، على سبيل المثال. ولمسألة الأرزاق وفرضها وجبايتها المبكرة أيام عمر. انظر: «الفروض العينية: الضيافة والأرزاق كمصدر لتمويل جيش الفتح،» **لجنة تاريخ بلاد الشام** (الجامعة الأردنية) (١٩٨٧). ومادتها الرئيسية هنا هي القمح والزيت، وهي أساس ما فرض من أرزاق في مصر والشام والعراق، كما تذكر الروايات التاريخية. وإضافة إلى كونها مواد أساسية للقوت، فإنها أيضاً المحاصيل الرئيسية في الشام. وتدل الأرقام المذكورة في هذه الوثائق على ازدهار الزراعة وانتشارها في المنطقة في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي.

(٤٢) انظر النصوص لاحقاً.

٩. من سنة أربع وخمسين

١٠. فَجَمْعَتُه سبعين مدي قمح ومثله زيتا.

وترجمة التاريخ بالنص اليوناني: (كتب في نوفمبر من الاندقتيون الثالث سنه ٥٤ للعرب)[٤٣].

أما النص اليوناني فقد ترجمه كل من بِل (Bell) وكريمر، وكان كما يلي:

«بسم الله

من الحارث بن عدي إلى أهل نيسانا في إقليم الخلوص من كورة غزة، ادفعوا بسرعة لعادل؟ بن خالد من بني سعد بن مالك عن خمسة أشهر، ذي القعدة[٤٤]؟ والمحرم وصفر والربيعين سبعين مداً قمحاً وسبعين قسطاً زيتاً. كتب في شهر نوفمبر من الاندقتيون الثالث سنة ٥٤ للعرب بيد الكسندر بن أمونيوس. المجموع (٧٠) مدي قمح، (٧٠) قسط زيت»[٤٥].

الوثيقة **الثانية** من وثائق نيسانا مؤرخة في رجب سنة ٥٥هـ/آب ٦٧٥م:

١. بسم الله الرحمن الرحيم

٢. [مـ]ـن الحرث بن عبد الى اهل نصد

٣. [تان من] كوره غزة من اقليم

٤. [الخلوص فا] عطوا عبر نو

٥. [فل] بن زيد من سعد بن ملك

٦. رزق رجب وشعبن ستة

٧. وتسعين مدي قمح ومثله

(٤٣) انظر: Kraemer, *Excavations at Nessana*, vol. 3, pp. 180-181, and Gruendler, *The Development of the Arabic Scripts: From the Nabatean Era to the First Islamic Century According to Dated Texts*, pp. 22-23,

لبرديات نيسانا، انظر: Harold Idris Bell, «The Arabic Bilingual Entagion,» *Proccedings of the American Philosophical Society*, vol. 89 (1945), pp. 531-542.

(٤٤) كذا في الأصل، ويجب أن يكون ذي الحجة، ليكون عدد الخمسة أشهر صحيحاً.

(٤٥) انظر: Bell, Ibid., p. 539, and Kraemer, Ibid., vol. 3, pp. 180-181.

٨. زيتاً. وكتب خلد في رجب

٩. من سنة خمس وخمسين

١٠. فجمعته ستة وتسعين مدي

١١. قمح ومثله زيتاً

أما ترجمة النص اليوناني فأوردها كريمر كالتالي:

(الحارث بن عدي إلى أهل نصتان، إقليم الخلوص، كورة غزة.

ادفعوا بسرعة ل[نوفل]؟ بن زيد من بني سعد بن مالك لشهري رجب وشعبان لموسم الاندقتيون الرابع ٦٩ مدي قمح، ٩٦ قسط زيت.

كتب في شهر آب من الاندقتيون الثالث لسنة ٥٥ للعرب بيد اصطفان بن ميماس. المجموع ٩٦ مدي قمح، ٩٦ قسط زيت.

بالعربية: (فجمعته ستة وتسعين مدي قمح ومثله زيتاً)[٤٦].

الوثيقة **الثالثة**، مؤرخة في شوال سنة ٥٥/ تشرين أول (أكتوبر) ٦٧٥م:

١. بسم الله الرحمن الرحيم

٢. من الحرث بن عبد الى اهل

٣. نصدتان من كورة غزة من

٤. إقليم الخلوص فاعطوا

٥. [عمرو بن] قيس من بني

٦. [سعد بن ملك] رزق [شـ]ـوال

٧. [و] ذي القعده عشرة وثلث

٨. مئة مدي قمح ومثله زيتاً

٩. وكتب خلد في شوال من

١٠. سنه خمس وخمسين

---

(٤٦) انظر: Karemer, Ibid., vol. 3, pp. 182-183, no. 61.

١١. فجمعته عشرة وثلث مئة

١٢. مدي قمح ومثله زيتا.

وترجمة تاريخ إصدار الوثيقة باليونانية كالتالي:

(كتب في أكتوبر من الاندقتيون الرابع لسنة ٥٥ للعرب بيد ثيودور بن جون)[٤٧].

الوثيقة **الرابعة**، وهي من الوثائق التي عُثر عليها جزئياً؛ إذ لا يضم الجزء العربي من الوثيقة إلا الستة أسطر الأخيرة، لكنها تحمل اسم الكاتب والتاريخ والكمية المطلوبة من الرزق. لكن النص اليوناني يعوض كثيراً من النص الذي ضاع بالعربية؛ وهي مؤرخة بشوال سنة ٥٥هـ/ أكتوبر ٦٧٥م، وبقي من النص العربي منها:

١. . . [ستة] وتسعين مدي

٢. [قمح] ومثله زيتا. وكتب حميد

٣. في شوال من سنة [خمـ]ـس

٤. [و] خمسين

٥. فجمعته ستة وتسعين مدي

٦. قمح ومثله زيتا

أما ترجمة النص اليوناني فهي كما يلي:

«بسم الله

«الحارث بن عدي إلى أهالي نستانا إقليم الخلوص من كورة غزه، ادفعوا بسرعة لـ . . . من بني سعد بن مالك لشهري المحرم وصفر ٩٦ مدي قمح و٩٦ قسط زيت.

كتب في شهر اكتوبر من الاندقتيون الرابع لسنة ٥٥ للعرب بيد بروكوبيوس.

المجموع ٩٦ مدي قمح و٩٦ قسط زيت»[٤٨].

الوثيقة **الخامسة** من وثائق الأرزاق تعود إلى سنة ٥٦هـ/ ٦٧٦م، وهي ناقصة

---

(٤٧) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٤ ـ ١٨٥، الرقم ٦٢.

(٤٨) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٦ ـ ١٨٧، الرقم ٦٣.

من البداية، لكنها تتميز من سابقاتها بأنها تذكر البدل النقدي للأمداء والأقساط المطلوبة، وبالتالي تعطينا معلومة عن أسعار الزيت والقمح في ذلك الوقت.

النص العربي:

. . . . [تسعة وسبعين]

١. ومئتي مدي [قـ]ـمح [ومثله زيتا وثمن]

٢. تسعة وسبعين ومئتي مدي قمح و

٣. [مثـ]ـله زيتاً ثمنية عشر د

٤. [ينـرا وثـ]ـلثي دينر وكتب

٥. . . . في شهر [ربيع] الاول

٦. [مـ]ـن سنة ستة وخمسين

٧. فجمعته تسعة وسبعين ومئتي

٨. [مـ]ـدي قمح ومثله زيتاً وثمن مثل

٩. [ذلـ]ـك ثمنية عشر ديناراً

١٠. [و] ثلثي دينر

وترجمة النص اليوناني:

«بسم الله

الحارث بن عدي إلى أهالي. . . إقليم سيكومازا (سيكومازون)، كورة غزه. ادفعوا بسرعة لعبد الله بن علقمة من بني سعد بن زير (زيد؟) شهري ربيع الأول والثاني ضريبة الاندقيتون الرابع ٢٧٩ مدي قمح، ٢٧٩ قسط زيت وسعر الـ ٢٧٩ مدي قمح و٢٧٩ قسط زيت (هكذا مكررة في الأصل) هو (٢/٣) ١٨ دينار (سوليدوس). كتب في شهر شباط من الاندقتيون الرابع السنة ٥٦ للعرب بيد جورج الميوماس George al-Maiumas. المجموع ٢٧٩ مدي قمح و٢٧٩ قسط زيت. (٢/٣) ١٨ سوليدوس لثمن ٢٧٩ مدي قمح و٢٧٩ قسط زيت»[٤٩].

(٤٩) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨٩ ـ ١٩٠، الرقم ٦٤، و Bill, Ibid., p. 540.

تمثل هذه الوثيقة طلب الأرزاق من قرية أخرى من كورة غزة، ولكن من إقليم يسمى سيكومازا (سيكومازون؟)، ويبدأ اسم هذه القرية بحرف A؟ كما يلفت الانتباه إلى أن الرزق لشهرين اثنين فقط بلغ حوالى ثلاثة أضعاف ما طلب من أهالي نيسانا في السنة السابقة للفترة نفسها، مّما يحمل على الاعتقاد بأن مساحات الأراضي المزروعة لدى أهل هذه القرية كانت أكبر مّما لدى أهل نيسانا، لذا كانت كمية الأرزاق المطلوبة منهم أكبر.

الوثيقة **السادسة**، وهي ناقصة؛ إذ فُقد الجزء الأكبر منها، ولم يبق سوى الجزء الذي يحمل التاريخ، كما بقي الجزء الذي تلا النص اليوناني بالعربية، وهو يحمل الكمية المطلوب أداؤها من الأرزاق، ولم يذكر كريمر أو بِل ترجمة للنص اليوناني. أما النص العربي فهو:

١. دينر و[كتب. . . في شهر].

٢. ربيع [الأول؟] من سنة ستة!

٣. وخمسين

وبعد النص اليوناني ورد بالعربية:

١. فجمعته خمسة ومئتي مدي قمح

٢. ومثله زيتاً وثمن مثل ذلك

٣. ثلثه عشر ديناراً وثلثي د[ينر]

أي أنها تعود غالباً إلى سنة ٥٦هـ/ ٦٧٦م، ولكنها تذكر البدل النقدي للمواد العينية المطلوبة من الزيت والقمح، فثمن الـ ٢٠٥ مدي قمح و٢٠٥ قسط زيت بلغ (٢/ ٣) ١٣ ديناراً[٥٠].

الوثيقة **السابعة**، وهي الوثيقة الأخيرة من الوثائق التي تتحدث عن جباية الأرزاق في أيام معاوية، تعود إلى سنة ٥٧هـ/ ٦٧٦م، وهي أيضاً ناقصة من البداية، لكنها تتميز من جميع الوثائق السابقة بإيرادها مصطلح «ضريبة» باللغة العربية، وهو أمر لم نصادفه في الوثائق جميعها، لا في هذه الفترة ولا في الفترات اللاحقة. لذا نرى أنها متميزة فعلاً في إيراد المصطلح الحرفي للضرائب

(٥٠) انظر: Kraemer, Ibid., vol. 3, p. 192, no. 65.

(ضريبة)، الذي يثبت بشكل واضح أن هذا المصطلح كان موجوداً في الاستعمال الإداري منذ ذلك الوقت. أما النص فيقول:

١. ضريبة سنه سبعة؟ وخمسين

٢. تسعين مدي قمح ومثل[ـه زيتاً]

٣. وكتب أبو سعيد [في شهر]

٤. ربيع الأول من سنة [سبعة]

٥. وخمسين

وترجمة النص اليوناني كما أورده كريمر:

«بسم الله

الحارث بن عدي

إلى أهالي نيسانا إقليم الخلوص من كورة غزة

ادفعوا بسرعة (... من بني Klenr؟) لشهري ربيع تسعين مدي قمح وتسعين قسط زيت. كتب في شباط من الاندقتيون الخامس سنة ٥٧ للعرب بيد اصطفان الميموس. المجموع ٩٠ مدي قمح وتسعين قسط زيت»[٥١].

ومن المفيد إيراد الملاحظات التالية على برديات نيسانا (عوجا الحفير)[٥٢]:

ـ الأشهر العربية ذُكرت في كلا النصين العربي واليوناني.

ـ يرد ذكر السنة العربية في النص اليوناني دائماً.

ـ في برديات نيسانا التي ذكرناها، كان كلا الموظفين، الكاتب والجابي، من العرب، بعكس وثائق قرة المصرية، وربما السبب هو أن الضرائب في مصر لا تذهب مباشرة إلى الإدارة الرئيسية بل إلى صاحب الكورة عن طريق رؤساء القرى، وتُرسل بعد تجميعها في مراكز الكور إلى الإدارة في الفسطاط، في حين إن المواد المجموعة في برديات عوجا الحفير تجمع من قبل الموظفين المرسلين الذين حملوا طلب الدفع مباشرة.

---

(٥١) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٤-١٩٥ و١٠٠ ـ ٢٠١، الرقم ٦٦، وانظر أيضاً: الوثيقة الرقم ٦٩، حول ضريبة الأرزاق (Food Tax)، التي تعود إلى سنة ٦٠ ـ ٦١هـ/ ٦٨٠ ـ ٦٨١م.

(٥٢) انظر أيضاً تعليقات: Bell, «The Arabic Bilingual Entagion,» pp. 535-537.

ـ في برديات عوجا الحفير تُذكر المواد المجموعة (المطلوبة) في نهاية النص العربي، وتُذكر بالعربية في نهاية النص اليوناني أيضاً، بينما تُذكر في النصوص المصرية باليونانية فقط، رغم أن برديات عوجا الحفير متقدمة على برديات قرة بن شريك مثلاً حوالى أربعين عاماً، لأنها تعود إلى فترة ٥٤ ـ ٥٧هـ، بينما ولاية قره تعود إلى فترة ٩٠ ـ ٩٦هـ.

ـ كانت طلبات القمح والزيت متطابقة الكمية دائماً من حيث الأمداء والأقساط، وتحمل دائماً الفترة الزمنية التي تغطي طلبات الدفع محددة بالأشهر. وفي خمس حالات كانت المدة شهرين، بينما كانت في الوثيقة الأولى خمسة أشهر.

ـ تبدو المبالغ المطلوبة غير مرتبطة بالفترة الزمنية؛ ففي الوثيقة الأولى كانت المدة خمسة أشهر، ولكن الكمية كانت ٧٠ مدياً وسبعين قسطاً، ولكنها تتحدث في الوثيقة الرقم (٢) عن شهرين فقط، والمطلوب ٩٦ مدياً وقسطاً. بينما تتحدث الوثيقة الرقم (٣) عن شهرين، لكن المطلوب تقديمه كان ٣١٠ أمداء وأقساط، وربما يفسِّر ذلك بأن الإدارة تتعامل مع كمية سنوية وزعت بطريقة غير متساوية على أشهر السنة، أي أن المبلغ المطلوب في العام الواحد كان يجمع على أقساط غير متساوية وليس على مبلغ شهري محدد.

ـ في حالتي الوثيقتين الرقمين (٥) و(٦)، تحدثت كل منهما عن البديل النقدي للمواد العينية كما لاحظنا، وهما بذلك تفيدان بمعرفة أسعار الزيت والقمح في ذلك الوقت.

ونختم حديثنا عن الوثائق البردية العربية المؤرخة بوثيقة من نوع مختلف تماماً عن البرديات السابقة، سواء من حيث موضوعها أو من حيث ماهيتها الرئيسية؛ إذ إن هذه الوثيقة تمثّل أول وثيقة عربية خالصة، أي أنها بردية عربية كُتبت باللغة العربية فقط، قبل الوقت الذي تزعمه الروايات من أن العربية دخلت الإدارة أولاً أيام عبد الملك بن مروان، عندما قرر تعريب الدواوين، فتأتي هذه الوثيقة القضائية لتثبت استخدام العربية في الدواوين قبل أيام عبد الملك، بل في أيام والده مروان بن الحكم، لأنها تحمل تاريخ تدوينها بشكل لا يقبل أية قراءة أخرى، وهو سنة ٦٥هـ، بينما كانت إجراءات التعريب المزعومة قد بدأت أيام عبد الملك سنة ٧٨هـ، في الشام، وبعد ذلك في العراق ومصر[٥٣].

---

(٥٣) للتوسع في مسألة استعمال العربية في الدواوين، وتعريب عبد الملك الذي يخص الدواوين المالية تحديداً، انظر: حسين، «استعمال العربية في الدواوين المالية قبل عبد الملك بن مروان وبعده».

وتتحدث هذه الوثيقة عن إجراء تحقيق في قضية أحد أطرافها امرأة. ولسوء الحظ، فإن مقدمة الرسالة، التي يفترض أنها تحمل اسم المرسل وهويته، مفقودة. وكما بقي اسم المرسل مجهولاً، فإن اسم المرسل إليه أيضاً بقي مجهولاً، وهو الذي تطلب منه الرسالة إجراء تحقيق حول الشكوى، لكن الحظ كان كبيراً بالنسبة إلينا لأن تاريخ تحرير الرسالة بقي سالماً واضحاً. أما نص الرسالة، التي تعرضت للكثير من التلف، فيمكن، بعد كثير من التدخل، اعتماداً على وثائق مشابهة لموضوع الرسالة، إيراده كالتالي:

١. . . . .

٢. . . . غلبها [على حقها]

٣. [فإذا جا]ك كتبي هذا فإن [أقامت]

٤. [البينه فـ]استخرج لها حـ[قها ولا]

٥. [. . .] في حقها أو ا[كتب]

٦. [الي به] والسلم [على من اتبع]

٧. [الهدى و] كتب ابان بن. . . [في]

٨. [سـ]نة خمس [و] ستين(٥٤).

أما البرديات التي دونت باليونانية، وتعود إلى الفترة الأولى لفتح مصر، فهي أكثر بكثير من البرديات العربية؛ فقد نشر كاراباتشيك ترجمة مختصرة لمضامين نصوص هذه الوثائق عندما أعد دليلاً بمناسبة إقامة معرض للوثائق الموجودة في فيينا، والموسومة باسم الدوق راينر، فباتت تُعرف بـ «برديات الدوق راينر». وقد

---

(٥٤) انـظـر: Walter Ewing Crum, *Catalogue of Arabic Papyri in the John Rylands Library, Manchester* (Manchester: Manchester University Press, 1933), pp. 59 and 229, Index of Dates.

وقد أخطأ في قراءة تاريخ الوثيقة، رغم أن التاريخ هو أوضح ما في الوثيقة، لكنه جعله ١٧٥هـ أو ١٦٥هـ.

Werner Diem, «Der Gouverneur an den pagarchen Ein Verkannter papyrus vom Jahre 65 der Higra,» *Der Islam*, vol. 60, no. 1 (1983), p. 105.

وعليه اعتمدنا في تثبيت النص.

انظر أيضاً: حسين، المصدر نفسه، ص ١١٦، و Adolf Grohmann, ed., *Arabic Papyri from Hirbet el-Mird*, bibliothèque du Muséon; v. 52 (Louvain: Publications universitaires, 1963), pp. 34-35, no. 31 (Pl. xv).

أعطى ذلك المعرض، الذي أقيم سنة ١٨٩٤م، الوثائق الرمز PERF[٥٥] الذي صارت تعرف به عالمياً. ومن بين هذه الوثائق الهامة في تاريخ فتح مصر، بل وفي التاريخ العربي الإسلامي بشكل عام، نجد ٣٢ وثيقة منها تعود إلى الفترة التي يعالجها هذا البحث، أي إلى ما بين الفتح سنة ٢٠/ ٢١هـ إلى سنة ٦٥هـ.

وقد نُشرت مضامين هذه الوثائق مرتبة ترتيباً زمنياً حسب سنوات حكم الخلفاء، ابتداءً من فترة عمر بن الخطاب. ويحمل بعض هذه الوثائق تاريخاً واضحاً، بينما فقد البعض الآخر تاريخه بسبب ما تعرض له من تلف. إلا أن تصنيف الوثائق ضمن فترة الفتح العربي الإسلامي لمصر، ودلالاتها الهامة في ما يتعلق بتوثيق كثير من مادة الروايات التاريخية التي تحدثت عن تنظيمات عمر بن الخطاب، وخصوصاً ما يتعلق بالأمور المالية والضرائب، والجزية والخراج والضيافة والأرزاق وبعض التكاليف الأخرى، كل ذلك يدفعنا إلى التغاضي عن حملها لتاريخ تدوينها، وإلى تبنّي رأي الناشر في شأن إعادتها إلى الفترة الأولى للفتح، خاصة وأن بعضها حمل أسماء بعض مشاهير الشخصيات العربية التي شاركت في الفتح ممن ورد ذكر أسمائهم في المصادر التاريخية. وسنحاول هنا إيراد مضامين كل الوثائق التي تمكنّا من الاطلاع عليها ممّا يعود إلى هذه الفترة، مرتبة ترتيباً زمنياً من سنة ٢١هـ إلى سنة ٦٥هـ، مبتدئين بأقدمها وأهمها ممّا سمّيناه برديات الفتح، أي البرديات التي تعود إلى خلافة عمر بن الخطاب، ثم نلحقها بالبرديات التي تعود إلى الفترة اللاحقة.

١ ـ برديات الفتح

أ ـ الوثيقة الرقم PERF 551: وتمثّل رسالة من أحد القادة، وهو خارجة بن حذافة[٥٦]، إلى أحد حكام الأقاليم المصرية (أباكيروس)، صاحب إهناس،

---

(٥٥) انظر: Karabacek, *Führer durch die Ausstellung.*

(٥٦) خارجة بن حذافة العدوي كان من كبار رجالات الفتح مع عمرو بن العاص، وكان ممن اختطّ بالفسطاط، عمل قاضياً في مصر لعمرو بن العاص، كما عمل في ولاية عمرو الثانية على الشرط، أي أنه كان صاحب شرطته، وقد فرض له بشرف العطاء، وهو الذي قتله الخارجي سنة ٤٠هـ، عندما ظنه عمرو بن العاص، وبمناسبة مقتله قيل المثل: «أردت عمراً وأراد الله خارجة»، لأن الخارجي كان قد خطط لقتل عمرو، ولكن عمرو مرض في الليلة التي يفترض أن يلاقي فيها حتفه، فتأخر عن الصلاة وتولى خارجة إمامة الصلاة، فقتله وهو يظن أنه عمرو. انظر لخارجة ودوره ومقتله: ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ٥٩، ٦١، ٩٣، ١٠٤ ـ ١٠٥، ١٤٥، ٢٣١ و٢٥٩ ـ ٢٦٠؛ ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، ج ٧، ص ٤٩٦؛ البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ٢، (علي وبنوه)، ص ٣٥١ وقسم ٥، ص ٥٣٥؛ الأزدي، **فتوح الشام**، ص ٤٤٢؛ ابن سلام، **الأموال**، ص ٢٨٨؛ حميد بن مخلد بن زنجوية، =

وحامل الرسالة رجل عربي هو ذويب القضاعي يطلب فيها خارجة من أباكيروس إرسال ٢٠ إردباً من الشعير(٥٧)، إضافة إلى شراء شعير بما قيمته أربعة دنانير. والرسالة غير مؤرخة، ويرجّح أنها تعود إلى سنة ٢١هـ، لكن حملها لاسم خارجة ابن حذافة يجعلها دون شك من وثائق فترة الفتح، خاصة أن أباكيروس هذا كان من موظفي الفترة السابقة للفتح أيضاً(٥٨).

ب ـ الوثيقة الرقم PERF 552: رسالة غير مؤرخة من القائد عبيد إلى كالومناس يطلب فيها إرسال ستة دنانير، وهي توثّق لواحد من رجالات الفتح، هو عبيد بن عمر أبو أمية المعافري، الذي وصِف بأنه من المشاركين في الفتح، وكان أول من قرأ القرآن في مصر(٥٩).

ج ـ الوثيقة الرقم PERF 553: وهي شهادة من حاكم أركاديا فيلوكسينوس، يشهد فيها أن الضريبة المفروضة على منطقته أعطيت لأباكيروس ليوصلها إلى مقر القيادة العربية في بابليون، من أجل أن يتسلمها وكيل القائد العام خارجة بن حذافة. وهي مكونة من ٣١٦٤ إردباً من القمح. ولكي تتأكد عملية استقبال هذه الكمية، يجب إصدار إيصال بالاستلام للمؤدي لها وهو فيلوكسينوس(٦٠)، تاريخها ٢١ هـ/ شباط/ فبراير ٦٤٢م.

د ـ الوثيقة الرقم PERF 555: وهي أمر من القائد عبد الله بن جابر إلى عمدة إحدى المدن المصرية بأن يسلم زعيم قضاعة عامر بن الأصلع مبلغاً من المال (النقدي)، عوضاً عن علف للخيول ليتمكن هو من شراء العلف. كما يطلب تأمين مأوى (مبيت)، وضيافة ثلاث وجبات يومياً لكل رجل لمدة ثلاثة أيام، وكذلك تأمين أو دفع إردب من القمح لكل رجل لكل شهر، مؤرخة في كانون الأول/ ديسمبر ٦٤٢م، أي ٢١هـ(٦١)، ولكن عدد الجند غير مذكور في

= **الأموال**، تحقيق شاكر ذيب فياض، ٣ ج (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٨٦)، ج ٢، ص ٥٠٦، واليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ٢١٢.

(٥٧) انظر: Karabacek, Ibid., p. 137, PERF, no. 551.

(٥٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٣٩، الرقم ٥٥٠.

(٥٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٧، الرقم ٥٥٢.

(٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٣٨، الرقم ٥٥٣. وخارجة هو الذي ذُكر في الوثيقة الرقم ٥٥١، وكان تولى فتح الفيوم وإخميم والأشمونيين، وعيّن نائباً لعمرو بن العاص بعد سقوط بابليون، عندما توجه الأخير إلى الإسكندرية. وهو يحمل هذا اللقب في هذه الوثيقة (وكيل القائد في بابليون). ويبدو أنه قابل فيلوكسينوس على هذا الأساس، ولذلك يجب أن تعود هذه الوثيقة إلى هذه الفترة، أي إلى سنة ٢١هـ.

(٦١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٣٩، الرقم ٥٥٥.

الوثيقة. ويوضح نص هذه الوثيقة صحة ما ذكرته الروايات التاريخية حول الضيافة والأرزاق وتأمين الطعام للجند، وكذلك علف دوابهم.

هـ ـ الوثيقة الرقم PERF 556: وهي تمثّل رسالة موجهة من عمرو بن العاص، القائد العام وفاتح مصر، إلى صاحب إحدى الكور المصرية، يطلب فيها دفع مبلغ من المال نقداً لأحد أتباعه، وهو عامر بن الأصلع، لتأمين علف لخيله وطعام لجنده، إضافة إلى تقديم إردب من القمح لكل منهم كل شهر. كما طلب منه تدوين ما يجمعه كتابه من الأماكن التي يجمعها منها، كتب في شهر طيبة من الاندقتيون الأول الذي يقابله كانون الأول/ ديسمبر ٦٤٣م/ ٢٠هـ، والكتاب يحمل ختماً مصنوعاً من الطين عليه صورة ثور. وصاحب الكورة المذكور هنا هو أباكيروس، صاحب أهناس، بلا شك[٦٢].

و ـ الوثيقة الرقم PERF 557: وهي أمر من القائد عبد الله بن جابر إلى وكيلي صاحب إحدى الكور، وهما كريستوفورس وثيودوراكيوس، يطلب إليهما تأمين ٣٤٢ من رجاله و١٢ من الجند المدرعين بالمواد التالية:

١. ٣٤٢ إردباً من القمح.

٢. ١٧١ قسطاً من الزيت «إضافة إلى الطحين، ربما المقصود هنا الطحين لكل منهم»، وهذا يعني أنه طلب إردباً من القمح ونصف قسط من الزيت لكل رجل من رجاله. وهي مؤرخة بما يقابل كانون الثاني/ يناير ٦٤٣م، أي صفر ٢٢هـ[٦٣].

ز ـ الوثيقة الرقم PERF 559: وهي أيضاً رسالة صادرة عن عبد الله بن جابر إلى نفس الأشخاص أنفسهم في الكورة ذاتها، يطلب فيها إحضار ٥ أرادب من الحنطة و٢٠ قسطاً من الزيت. وتحمل الرسالة التاريخ المقابل لحزيران/ يونيو ٦٤٣م/ شعبان أو رمضان ٢٢هـ[٦٤].

ح ـ الوثيقة الرقم PERF 560: وهي صادرة عن قائد آخر اسمه يزيد بن

---

(٦٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩، الرقم ٥٥٦.

(٦٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩، الرقم ٥٥٧، وهذا القائد هو الذي ذُكر في البردية الرقم ٥٥٨ الثنائية اللغة. وقد وصلنا النص العربي مع النص اليوناني. وكنا قد تحدثنا عنها وأوردنا نصها العربي في ما سبق، وهي وثيقة عربية تعود إلى سنة ٢٢هـ. وتشكّل أقدم مثال معروف حتى الآن للتدوين باللغة العربية، بل أول مدونة في الإسلام، وتحمل أيضاً التاريخ باللغة العربية (جمادى الأولى سنة اثنتين وعشرين).

(٦٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٠، الرقم ٥٥٩.

شرحبيل إلى أحدهم (اسمه ساقط)، يطلب فيها منه إرسال مواد تموينية (أرزاق للجند)، تفصيلها وكذلك تاريخ الوثيقة ضاع بسبب التلف[٦٥].

ط ـ الوثيقة الرقم PERF 561: وهي تحمل أمراً صادراً عن القائد عبد الله ابن جابر إلى أهل أهناس، يطلب فيها أن يرسلوا إلى أحد أتباعه، وهو القائد يزيد بن شرحبيل المذكور في الوثيقة السابقة، مواد عينية غذائية لرجاله لمدة أربعة أيام، أي تأمين وجبات غذائية لكل رجل (تأمين ضيافة لأربعة أيام لكل منهم)، إضافة إلى إرسال (١/ ٣) ١ إردب من القمح لكل رجل شهرياً. وهي مؤرخة بما يقابل تشرين الثاني/ نوفمبر ٦٤٣م/ أواخر ٢٢هـ[٦٦].

ي ـ الوثيقة الرقم PERF 562: ضاع تاريخ هذه الوثيقة الذي دونت به بسبب تلف نهاية الوثيقة، ولكنه يعود، كما يقول الناشر وبناء على طبيعة نصها، إلى فترة الفتح. وتكمن أهمية الوثيقة في أنها تتحدث عن مسح الأرض الذي يلزم لغايات فرض ضريبة الأراضي (الخراج). وأوضح المرسل الذي لم يرد اسمه أيضاً، أنه يريد السفر من المدينة للكشف على بعض مناطق الكورة، وهو يشدد على سرعة عملية المسح لمعرفة ما يفرض من الضرائب، كميتها وحساباتها، لكل موقع بذاته يوماً بيوم، ابتداءً من الغد إلى نهاية الشهر (شهر ميسوري القبطي يبدأ في ٢٥ تموز/ يوليو). وفي النهاية، يحذّر المرسل المرسل إليه من الإهمال كما حصل في المرة الماضية[٦٧]. وهذا يعني أن الأرض كانت تُمسح لتقدير الضرائب المفروضة عليها، الأمر الذي يؤكد فرض ضريبة الخراج على الأراضي أيام عمر، كما أوردت الروايات التاريخية الخبر عن هذا الموضوع.

ومن استعراض الوثائق السابقة، التي أطلقنا عليها مصطلح برديات الفتح، نرى أنها تعود كلها إلى سنة ٢١ ـ ٢٢هـ، وأنها تحدثت عن الأرزاق والضيافة وأقساط الزيت وأرادب القمح، تماماً كما ذكرت روايات الفتح، وهو ما يؤكد صحة هذه الروايات التي زخرت بها مصادرنا الأولية، وأشرنا إليها بالتفصيل في الفصل السابق.

وكما وثّقت هذه البرديات لهذه المواد العينية، فإن وثائق أخرى، ممّا عثر

---

(٦٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٠، الرقم ٥٦٠.

(٦٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٠، الرقم ٥٦١.

(٦٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٠، الرقم ٥٦٢.

عليه في مصر من برديات مبكرة، تؤكد أيضاً فرض ضريبة الجزية (ضريبة الرأس)، بمعناها ومضمونها الإسلامي؛ إذ عُثر على وثيقة تعود إلى فترة الفتح أو بعدها بفترة وجيزة، وذكر ناشر الوثيقة كروم (Crum) أنها تعود إلى الفترة ما بين ١٩و٢٤هـ، أو الفترة ما بين ٣٨و٤٤هـ، وهي الفترة التي كان فيها عمرو بن العاص والياً على مصر أولاً بعد الفتح مباشرة، أو في أثناء ولايته الثانية أيام معاوية سنة ٣٨ ـ ٤٤هـ. وتؤكد الوثيقة أن «صاحب القرية (العمدة)، يحلف بالله وبعمرو بن العاص أنه لم يغفل اسم أي رجل عمره فوق الرابعة عشرة»[٦٨].

وبهذا يؤكد النص اليوناني للوثيقة أنها تعود إلى ولاية عمرو، بدليل أنه يحلف باسمه بأنه لم يترك أحداً بلغ الرابعة عشرة من عمره إلا وأدرجه ضمن قائمة المكلفين بالجزية. ونجد في بردية يونانية أخرى، لكنها متأخرة تعود إلى أواخر القرن الأول الهجري، تتحدث بوضوح عن أن بعض الأولاد أُعفوا من الجزية لأنهم لم يبلغوا سن الرشد (سن التكليف) بعدُ[٦٩]، وأن بعض النساء دفعن الجزية بدلاً من أزواجهن لعدم قدرتهم على الحضور بأنفسهم، أو لأنهم غائبون في وقت الأداء، وتذكر النساء في هذه الحالة دائماً بـ «زوجة فلان»[٧٠]. أما الوثائق التي نشرتها ستيفانسكي (Stefanski)، وهي كثيرة جداً (حوالى ٤٠٠) وثيقة، وغالباً ما تتحدث عن ضريبة الجزية، فإنها لم تشر ولو مرة واحد إلى أن دافع الجزية كان امرأة[٧١]، وهذا ما يوافق تماماً الرأي العربي الإسلامي من أن المرأة والصبي معفيان من الجزية.

أ ـ الوثيقة الرقم PERF 564: وهي تمثّل إيصالاً بقبض «٩٩ حصاناً». والوثيقة صادرة باسم مجموعة من العرب، هم: أبو يوسف الحارث بن سعيد

---

(٦٨) انظر: Walter Ewing Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (London: British Museum, 1905), p. 454, no. 1079.

(٦٩) انظر: British Museum Department of Manuscripts, *Greek Papyri in the British Museum: Catalogue with Texts*, edited by F. G. Kenyon, 5 vols. (Milan: Cisalpino-Goliardica, 1973), vol. 4, p. 173, no. 1420 (1419-1430).

(٧٠) انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٧٣، و Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der Arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, p. 60.

(٧١) انظر: Elizabeth M. Stefanski and Miriam Lichtheim, *Coptic Ostraka from Medine Habu* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1952).

وسنلحق هذا الفصل بجدول كامل للوثائق التي نشرتها في هذا الكتاب، وهي كلها تعود إلى القرن السابع وأوائل القرن الثامن الميلاديين، أي القرن الأول الهجري، كما ذكرت معدّة الدراسة.

وعمرو بن عطا ومسافع بن سليط، وسعيد بن عامر، ورجل آخر غير عربي اسمه «امفو»، تشهد بوصول واستلام «٩٩ حصاناً»، وتحمل تاريخ ١٩ تموز/ يوليو ٦٤٧م ويقابله نهاية رمضان سنة ٢٦هـ، وعلى خلفها ملاحظة باستلام التسعة وتسعين حصاناً[(٧٢)].

ب ـ الوثيقة الرقم PERF 565: وهي وثيقة صادرة عن الأمير قيس، الحاكم العربي لكورة اهناس، يشهد فيها أنه استلم من سكان قرية قيس مبلغاً نقدياً قدره سبعة عشر ديناراً ذهبياً، و(٣/ ٤) ١٢ قيراطاً.

وقد صدرت الوثيقة بتاريخ كانون الثاني/ يناير ٦٥٣ م الموافق لجمادى الثانية ٣٣هـ[(٧٣)]. والأمير قيس المشار إليه هنا هو قيس بن الحارث المرادي، الذي أرسله عمرو بن العاص بعد عبور الحدود المصرية أيام الفتح إلى الفيوم، وإليه نُسبت قرية القيس، كما ذكر لدى ابن عبد الحكم، لأنه أول من أقام في هذا المكان من العرب[(٧٤)].

ج ـ الوثيقة الرقم PERF 573: وهي وثيقة مهمة لأنها تؤكد وجود ضريبة الخراج على الأرض، وهي صادرة باسم موظفين عربيين، هما: عبد الرحمن بن عوف وعبد الرحمن بن شريح، يؤكد فيها هذا الموظفان دفع مبلغ وقدره (١/ ٦) ١١٨ ديناراً (سوليدوس)، لقاء ضريبة الأرض (الخراج)، صادرة بتاريخ ١٧ نيسان/ أبريل ٦٧٧م الموافق لـ ٧ جمادى الثانية ٥٧هـ، وهي بالعربية واليونانية.

كتب النص العربي جهيم، والنص اليوناني إلياس[(٧٥)].

د ـ الوثيقة الرقم PERF 577: وتمثّل أمراً من صاحب الخراج راشد بن خالد إلى القبط المعنيين بفرض الضرائب بتسجيل كل المكلفين بالضرائب، وذكر بشكل خاص الذين يؤدون ضريبة الجزية (ضريبة الرأس) من أصحاب الحرف المهرة وأصحاب المهن الصغرى، الذين أدرجت أسماؤهم في القوائم، مع وجوب ذكر أسمائهم الدقيقة وأسماء آبائهم والمدينة أو القرية التي يقيمون فيها

(٧٢) انظر: Karabacek, *Führer durch die Ausstellung*, p. 141, no. 564.

(٧٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤١، الرقم ٥٦٥.

(٧٤) انظر: ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٦٩.

(٧٥) انظر: Karabacek, Ibid., p. 144, no. 573.

ولهذه الوثيقة، انظر أيضاً: «Tyche: Beitraege zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik,» *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (ZPE): vol. 1, 1986, pp. 197-202.

والعمل الذي يمارسونه (مهنهم)، ثم يطلب بعد ذلك حصر أشجار النخيل المثمرة وغير المثمرة، وكذلك أشجار الأكاسيا.

وعلى المخاتير (عمد القرى) إعداد قوائم بأسماء المقيمين لديهم معمّدة بتواقيعهم، دون أي تأخير، وتقديم كل ذلك إلى الكنيسة، حيث تقيم اللجنة المكلفة بالضرائب مكاتبها فيها.

ويمثّل صاحبَ الخراج باستقبال (استلام) القوائم الكاتبُ جورجيوس. ويحذر عمد القرى من قبول دخول أي شخص غريب إلى قراهم أو تقديم الحماية له فيها، لأن من يفعل ذلك إنما يخاطر بحياته، والأمر هذا ممهور بختم عربي اللغة (راشد يثق بالله)[٧٦].

هذه الوثيقة لا تحمل تاريخاً، ولكن الناشر جعلها من وثائق فترة معاوية. وهي توضح، إن صحت نسبتها إلى فترة معاوية، إجراءات فرض ضريبة الجزية، وكذلك الخراج، إضافة إلى أنها تشير إلى مسألة تفاقمت في ما بعد، وهي ترك الفلاحين لقراهم واللجوء إلى أماكن جديدة، الأمر الذي اضطر الدولة إلى اتخاذ إجراءات عديدة وقاسية أحياناً لمقاومة هجرة الفلاحين لقراهم[٧٧].

هـ ـ الوثيقة الرقم PERF 578: وهي تنبيه صادر عن صاحب الخراج المذكور في الوثيقة السابقة راشد بن خالد، وموجه إلى أحد المكلفين، فيه أنه بقي عليه من الضرائب التي دفعها مبلغ (١/ ٢٤) سوليدوس و(١/ ٦) ١ إردب من القمح. وفي نهاية الوثيقة الختم (راشد يثق بالله)، بالعربية[٧٨].

و ـ الوثيقة الرقم PERF 579: يخبر فيها أبا إيوليوس المسؤول عن خراج إحدى الكور أنه قام بإرسال مبلغ وقدره (١/ ٤) ٤ سوليدوس نقداً عن ضرائب السنة، ويلي ذلك قائمة بقطع الأراضي والأراضي التابعة للدير التي جُبيت منها هذه الضرائب، وهي لا تحمل تاريخاً، وقد جعلها الناشر ضمن فترة معاوية[٧٩].

---

(٧٦) انظر: Karabacek, Ibid., p. 146, no. 577.

(٧٧) لمسألة هروب الفلاحين من القرى في مصر ومقاومة الدولة لذلك. انظر: فالح حسين، «هروب الفلاحين من القرى في مصر بناء على الوثائق البردية المعاصر،» **دراسات تاريخية** (دمشق)، العددان ٣٩ ـ ٤٠ (١٩٩١).

(٧٨) انظر: Karabacek, Ibid., p. 146, no. 578.

(٧٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٦، الرقم ٥٧٩.

ز ـ الوثيقة الرقم PERF 580: وهي إيصال ضرائبي يَشهد أن باول بن إيوستوس من قرية كولو بو قام بدفع الخراج في شهر كيهك، وقدره ١/ ٤ سوليدوس. وجعلها الناشر ضمن فترة معاوية(٨٠).

ح ـ الوثيقة الرقم PERF 581: يبدو أنها تذكير من راشد بن خالد إلى أهالي قرية فيلونايكوس التابعة لإحدى الكور، بأن عليهم، أو بقي عليهم، لخراج هذا العام ١/ ٢ سوليدوس لا أكثر. وجعلها الناشر ضمن فترة معاوية(٨١). وقد رفض باحث آخر في ما بعد جعلها من فترة معاوية(٨٢)، وجعلها من أواخر الفترة الأموية ٧١٩/ ٧٢٠م أو ٧٣٤/ ٧٣٥م، لأنه يرى أن نسبتها إلى عهد معاوية أمر غير مقبول.

ط ـ ولدينا بردية يونانية من مجموعة المتحف البريطاني أرخها بِل بسنة ٦٨٠م أو ٧١٠م، أي ٦٠هـ أو ٩٠هـ، وهي الوثيقة التي تحمل الرقم 1738 من برديات المتحف البريطاني. وما يهمنا هنا، إذا كانت هذه الوثيقة تعود إلى سنة ٦٠هـ، فهي تعود إلى خلافة معاوية أو بداية خلافة ابنه يزيد، وإذا كانت نسبتها إلى هذه الفترة صحيحة، فإنها تعد وثيقة بالغة الأهمية، وذلك لأنها تتحدث عن الضرائب الأساسية الثلاث التي كثيراً ما نصادفها في الوثائق البردية اليونانية، وهي ضريبة الرأس (الجزية)، وضريبة الأرض (الخراج)، وضريبة التكاليف الإدارية (النفقة)، وتمثّل إيصالاً لقسط من الأقساط التي تدفع بموجبها الضرائب مقسطة، لأن المبلغ المذكور هنا هو ١/ ٢ دينار فقط(٨٣).

ي ـ وكذلك الحال بالنسبة إلى الوثيقة الرقم 1739 التي صنفها بِل بأنها تعود إلى الفترة العربية أو قبلها بقليل، مّما يعني أنها تعود غالباً إلى فترة الفتح الأولى، وتكمن أهميتها في أنها تمثّل إيصالاً بأداء ضريبة الأرض وضريبة الرأس بقيمة (١/ ٢) ١ سوليدوس(٨٤).

ك ـ أما الوثيقة الرقم 1743، فإنها تعود إلى الفترة نفسها، لأنها تتحدث عن

---

(٨٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧، الرقم ٥٨٠.

(٨١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٦، الرقم ٥٦١.

(٨٢) انظر: Klass A. Worp, «Ein Neuer Rachid Papyrus,» *Zeitschrift fuer Papyrologie und Epigraphik*, vol. 58 (1985), pp. 83-85.

(٨٣) انظر: British Museum Department of Manuscripts, *Greek Papyri in the British Museum: Catalogue with Texts*, pp. 202-203, no. 1739.

(٨٤) انظر: المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤، الرقم ١٧٣٩.

الشخص ذاته المذكور في الوثيقة السابقة. وهي تمثّل إيصالاً بدفع ضريبة الخراج بقيمة ١/ ٢ سوليدوس[٨٥].

ل ـ وكذلك حال الوثيقة الرقم 1744، لأنها أيضاً تتحدث عن الشخص نفسه، أما الإيصال فكان لأداء ضريبة الجزية[٨٦].

وتزودنا برديات نيسانا (عوجا الحفير) ببعض الوثائق التي قد تعود إلى السنوات ٦٨٢ ـ ٦٨٥م/ ٦٢ ـ ٦٥ هـ. نقول قد، لأن الناشر أتبع التاريخ الذي اقترحه بعلامة استفهام كدليل للشك:

أ ـ الوثيقة الرقم 55 باليونانية، ونصها:

أنا جون بن أميانوس وفكتور المدعو تورانت... ابن جورج نشهد أننا تسلمنا منك يا جورج ابن باترك من سكان نيسانا، بالنيابه عن/ جيوس بن ميناس بن... الضرائب المفروضة عليك في هذا العام وهي أربعة وثلث سوليدوس ذهبي (١/ ٣) ٤ ونقر أننا لن نطالبك بشيء حتى نهاية العام.

كتبت بتفويض جون وفكتور لأنهما لا يحسنان الكتابة بيدي أنا سرجيوس ابن جورج. مؤرخ بتقويم غزه وبشهادتي.

أنا سرجيوس بن ميناس تسلمت منك يا جورج بن باترك المبلغ المذكور (١/ ٣) ٤ سوليدوس وسأدفعها كاملة دون تأخير. وقع بيدي.

أنا أبراهام بن الآبي كنت حاضراً وأشهد[٨٧].

والوثيقة صادرة في غزة ٦٨٢م/ ٦٢هـ؟

وهي تثبت أن جورج وفكتور الجباة أصدرا إيصالاً بالمبلغ لجورج بن باترك كضريبة على أرض (خراج) سرجيوس بن ميناس، ويعتبر دفع الضرائب عبر طرف ثالث أمراً شائعاً في الوثائق البردية.

ب ـ الوثيقة الرقم 72 (٦٨٤م/ ٦٤ هـ؟): تتحدث عن مدير نيسانا الذي

---

(٨٥) انظر: المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٠٦، الرقم ١٧٤٣.

(٨٦) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٩ وج ٥، ص ٢٠٧، الأرقام: ٢٠٧ ـ ٢٠٨، ١٧٤٤، ١٧٤٧ ـ ١٧٤٧.
وكلها إيصالات لدفع الجزية، وانظر الوثيقة الرقم ١٧٤٩ التي تعود بالضرورة إلى تاريخ الوثيقة ١٧٣٨ السابقة، حيث الدافع عوضاً عن الجزية هو الشخص نفسه.

(٨٧) انظر: Kraemer, *Excavations at Nessana*, vol. 3, p. 153, no. 55.

كان عربياً، كنيته أبو راشد، الذي أرسل شخصاً إلى سانت كاترين، اسمه أبو المغيرة مولى عروة بن أبي سفيان، ويطلب إرسال شخص معه لمرافقته إلى هناك[٨٨].

ج ـ الوثيقة الرقم 59 (٦٨٤م/ ٦٤هـ؟): وهي إيصال بالمبلغ الذي دفعه جورج بن باترك من أهالي نيسانا عن الضرائب (المبلغ ١٢ ديناراً ذهبياً، سوليدوس)، هي ستة دنانير للضرائب العامة، وستة دنانير لضريبة الرأس (الجزية)، وهذا يدل على أن جورج بن باترك كان الطرف الذي دفع الضرائب المطلوبة من آخرين وتولى جورج إيصالها، كما هو الحال في الوثيقة الرقم 55.

لكن نهاية الوثيقة تبين أن المبلغ الذي دفع هو ستة دنانير، ويبقى المبلغ الآخر، وهو ستة دنانير أيضاً، لم يدفع بالفعل؛ إذ تقول نهاية الوثيقة التي حملت شهادة الجباة: «نحن جون وثيودور وجورج وفكتور تسلمنا منك يا سرجيوس كامل المبلغ وهو ستة دنانير للضرائب العامة، وليس لنا حق بطلب أي شيء منها ما عدا الستة دنانير لضريبة الرأس»[٨٩].

د ـ الوثيقة الرقم 70 (٦٨٥م/ ٦٥هـ؟): وهي أمر بدفع ضريبة الرأس (الجزية):

«تأكد من أنك لن تتأخر ساعة واحدة بإحضار ضريبة الرأس»[٩٠].

ويبدو من النص أن الرسالة تمثّل طلباً بإرسال ما جمع من ضريبة الرأس (الجزية).

هـ ـ الوثيقة الرقم 74 (٦٨٥م/ ٦٥هـ؟): وهي تفيد باستلام جورج، مدير نيسانا، الرسالة من موظف كبير يطلب منه فيها إرسال جملين وعاملين للخدمة العامة، ليعمل كل من العاملين والجملين على طريق النقل بين قيسارية وبيسان. وأعطاها الناشر هذا التاريخ لتشابهها مع الوثيقتين الرقمين ٦٨ و٧٠[٩١].

---

(٨٨) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٥-٢٠٦، الرقم ٧٢.
انظر أيضاً: الوثيقة الرقم ٧٣، من الشخص نفسه إلى أهالي نيسانا لإرسال من يرافق زوجته إلى سانت كاترين، مؤرخة بسنة ٦٨٣م/ ٦٣ هـ؟

(٨٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧٢، الرقم ٥٩.
ورد في نهاية النص حول ما بقي من الجزية حرفياً. «Exception of the six solidi for the poll-taxes».

(٩٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣، الرقم ٧٠.

(٩١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٩، الرقم ٧٤.

وتذكّر هذه الوثيقة بالطلبات التي كان يطلبها قرة بن شريك[٩٢] من العمال المصريين في الكور المصرية.

و ـ الوثيقة الرقم ٨٠ (٦٨٥ م/ ٦٥ هـ؟): وهي تشكل قائمة بما فرض من أمداء القمح على بعض أهالي نيسانا، وهم:

سرجيوس بن عايض: ١٠ أمداء من القمح.

أبراهام بن أمونوس: مدّيان من القمح.

أبراهام بن رقيع: ٦ أمداء من القمح.

اصطفان بن حانون: ٣ أمداء من القمح.

جون الراهب: مدّيات من القمح.

موسى بن اصطفان: مدّيان من القمح.

علي بن جذيمة: ٣ أمداء من القمح.

سعد الله الراهب: مدّان من القمح.

جورج بن رقيع: ٤ أمداء من القمح[٩٣].

ز ـ الوثيقة الرقم ٨١ (٦٨٥م/ ٦٥هـ؟): وهي إيصال باستلام مواد عينية:

استلمت من خلال جون بن الزيات اثني عشر مدياً من الشعير قدمها اصطفان بن عويض (عويد).

كما استلمت من اصطفان بن عويض (شخصياً)، (١/ ٢) ٣٠ مدياً من الشعير و١٥ مدياً من القمح.

ومن جون بن الزيات عن طريق ايباكيوس ٤ أمداء من القمح.

---

(٩٢) لبرديات قرة بن شريك التي تحمل غالباً تواريخ ٩٠ ـ ٩١هـ، انظر: Harold Idris Bell, «Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum,» *Der Islam*, vol. 2, no. 1 (1911), vol. 3 (1912), vol. 4 (1913) and vol. 17 (1928).

(٩٣) انظر: Kraemer, *Excavations at Nessana*, vol. 3, p. 233, no. 80.

ومما يلفت الانتباه في هذه الوثيقة ذكر شخص يبدو أنه من العرب المسلمين اسمه علي بن جذيمة، بينما جميع الأسماء الأخرى تبدو من النصارى، بينهم اثنان من الرهبان، كما تُذكّر هذه الوثيقة بطلبات الأرزاق التي رأيناها ثنائية اللغة (عربية يونانية) من عهد معاوية.

ومن جون بن الزيات (٦/١) ٥ أمداء من القمح.

ومن زنين بن أجدع ٢٠ مدياً من القمح و٦ أمداء أخرى.

ومن اصطفان بن حانون (٨/٧) ٦ أقساط (يفترض من الزيت)، عن السنة الماضية.

ومن جورج بن حانون ٦٥ مدياً من القمح[٩٤].

ويبدو أن بعض الأسماء كانت تعود إلى الجباة الذين أوصلوا ما جبوه من أهالي نيسانا، كما يوحي النص.

٢ ـ إيصالات الضرائب

نختم الحديث عن وثائق هذه الفترة بالإشارة إلى مادة غزيرة ممّا عُثر عليه مدوناً على القطع الفخارية (الأوستراكا)، وهي أعداد كبيرة من إيصالات الضرائب في مصر، في الفترة العربية الإسلامية التي تعود إلى كامل ما نعرفه بتاريخ صدر الإسلام، أي الفترة الراشدة حتى نهاية العصر الأموي.

وتتسم النصوص التي كُتبت على هذه القطع الفخارية (الأوستراكا) بالقصر والاختصار، ربما لكي تتناسب مع مساحاتها الصغيرة؛ فقد عُثر على مئات من هذه الوثائق، يعود أشهرها إلى مدينة حابو المصرية، حيث نشر منها في مكان واحد ٤٠٠ قطعة، تحمل كلها إيصالات ضرائبية[٩٥]. إلا أن أغلب هذه الوثائق، مع الأسف، لا يحمل تاريخاً محدداً تماماً، لكن الباحثين الذين نشروها أجمعوا على أنها تعود إلى القرن السابع وأوائل القرن الثامن الميلادي، أي القرن الأول الهجري، غير أن بعضها قد يعود إلى أواخر القرن السادس الميلادي، وكثير منها يعود إلى أوائل القرن السابع، فترة الغزو الفارسي لمصر، التي

---

(٩٤) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٣٥، الرقم ٨١.

(٩٥) انظر: Elizabeth Stefanski and Miriam Lichtenheim, «Coptic Ostraca from Medinet Habu,» *Oriental Institute Publications* (University of Chicago Press), vol. 71 (1952).

ونشير إلى أهم من نشر «الأوستراكا»، مثل: Walter Ewing Crum, *Coptic Ostraca: From the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and Others* (London: Kessinger, 1902); Walter C. Till: *Die Koptische Rechtsurkunden der Papyrussammlung der oesterreichischen Nationalbibliotek*, 4 vols. (Wien: Abteilung, 1958), Denkschrif 78, vol. 1, and «Die Koptischen Steuerquittungsostraka Der Wiener Papyrussammlung,» *Orientalia*, vol. 16 (1947).

سبقت دخول العرب مصر بحوالى عشر سنوات، لأن من بين هذه الوثائق، التي تعود إلى هذه الفترة ما يحمل اسم الراهب فرانك، وهي إما مراسلات معه وإما مراسلات صادرة عنه. وهذا الراهب شخصية معروفة تماماً من خلال «الأوستراكا» كشاهد عيان عاصر الفتح العربي لمصر كما تقول ستيفانسكي، كما عاصر الغزو الفارسي من قبل.

ولذلك، فإن بعض هذه الوثائق (الأوستراكا) التي تتحدث عن الضرائب يعود بالتأكيد إلى فترة الفتح العربي لمصر، إلا أن المؤكد تماماً هو أن غالبيتها العظمى تعود إلى الفترة العربية اللاحقة للفتح، أي إلى المئة الأولى من فتح العرب لمصر، أي القرن الأول الهجري[٩٦].

ونظراً إلى أهمية ووضوح مادتها والضرائب التي تذكرها هذه الوثائق (الإيصالات)، رأينا الحديث عنها، رغم افتقارها إلى التاريخ الدقيق لتدوينها، وذلك لأنها تذكر، وبشكل لا لبس فيه، الضرائب العربية الأساسية، وهي: الجزية والخراج والنفقة والضرائب التي يمكن أن تذكر تحت اسم الرزق، والنفقات الإدارية العامة، وضريبة النفقة أو الرزق، يمكن أن ترد إلى ضريبة الضيافة العربية، لكنها هنا دائماً ضرائب نقدية. ونجد استخدام مصطلح Xenion اليوناني بمعنى الرزق أو الضيافة؛ إذ وردت Xenion of the Emir[٩٧]، كما يرد مصطلح يوناني آخر هو dioikesis، الذي يحمل معنى «نفقات الإدارة العامة»، وهي دائماً ترد بمقدار (١/ ٣) دينار[٩٨]. إضافة إلى مصطلح Dapané الذي يرد كثيراً في برديات القرن الأول أيضاً، ويرد في الوثائق العربية تحت اسم النفقة[٩٩]. وقد يتبادر إلى الذهن تشابه المصطلحين الأخيرين، بل المصطلحات الثلاثة الأخيرة، إلا أن النفقة تأتي دائماً تحت مبالغ أعلى من السابقين، وغالباً ما تكون ديناراً، كما تأتي بمعنى الضيافة، لكنها هنا نقدية دائماً، وكذلك ترد

---

(٩٦) انظر: Stefanski and Lichtenheim, Ibid., p. 1.

(٩٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥، الرقم ٢٨١، وص ٣٧، الرقم ٣٩٨.

(٩٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢، الرقم ٢٤٠؛ ص ٣٤، الرقم ٢٧٠، وص ٣٥، الرقم ٢٧٦ - ٢٧٧، وانظر، أماكن أخرى كثيرة، (الملحق). ولضريبة النفقة (Dapané)، انظر: Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der Arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, pp. 76-80.

(٩٩) ولمصطلح نفقة بما يقابل الضيافة، انظر: Adolf Grohmann, «Arabische Papyri aus der sammlung Car I Wessely im Orientalischen Institul Zu Prag,» *Archiv Orientalni*, vol. 12, no. 33 (1941), pp. 12-13.

عبارة «رزقه ورزق حاشيته» بما يماثل تماماً Xenion اليونانية[100].

وبالتالي، يمكن أن نتوصل إلى القول إن المصطلحات الثلاثة Xenion وDioikesis وDapané تصب في معنى واحد هو ما يمكن تسميته ضرائب النفقة (الرزق) والتكاليف الإدارية و«ضريبة للإدارة العامة».

ونشير هنا أيضاً إلى أننا نجد في بعض الإيصالات مصطلحاً آخر يرافق الـ Dioikesis وهو Syllogrin، الذي يظهر أحياناً كضريبة منفصلة في بعض الإيصالات[101]. ولم نتمكن من حل لغز هذا المصطلح، كما لم يشر إلى ما يعنيه من سبق ونشر هذه الوثائق مثل ستيفانسكي، التي أبقت المصطلح كما هو دون ترجمة أو توضيح.

وأكثر ما يرد في هذه الوثائق هو ضريبة الجزية (ضريبة الرأس)، وقد تراوحت مقاديرها في الإيصالات المدونة بالقبطية على «الأوستراكا» من مجموعة برديات مكتبة فيينا الأهلية، بين (١/٣) الدينار والدينار، بل إن قيمة أحد هذه الإيصالات كانت (١/٦) دينار. لكن إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الجزية تظهر هنا دائماً مقسطة غالباً على قسطين، يتضاعف إذ ذاك المبلغ السنوي فتصبح (١/٣) هي القيمة الدنيا للجزية. ولكن ظهرت في بعض الإيصالات المبالغ المتدنية كضريبة للسنة التي دفعت فيه (أي مجموع القيمة)، مثل الرقم ٢٧٧ وقيمتها ١/٦ دينار لضريبة الرأس عن فكتور بن صموئيل[102]. ولذلك، فإن ما قلناه نقلاً عن وثائق «الأوستراكا» في فيينا هو ما يمثّل المبلغ السنوي للجزية، لأن النص كان يأتي دائماً: «دفع فلان عن جزية رأسه...». وعند استعراض هذه الوثائق التي نشرها تِل (Till) سنة ١٩٤٧م، نجد النتائج التالية (الجدول الرقم (٣ ـ ١)):

---

(١٠٠) انظر: Hussein, Ibid., p. 77.

وانظر: الهامش الرقم ٦٩٠ هناك. وانظر بشأن الـ (Dapane) عند «Stefanski» في: Stefanski and Lichtenheim, «Coptic Ostraca from Medinet Habu,» p. 35, no. 290 and p. 37, no. 300-301 and 303. وكلّها كانت بمقدار دينار.

(١٠١) انظر: المصدر نفسه. لظهوره مع «Dioikesis»: انظر: ص ٣٦، الرقم ٢٩٣، ولظهوره منفرداً (ص ٣٦، الرقم ٢٩١).

(١٠٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١، الرقم ٢٢٧.

الجدول الرقم (٣ ـ ١)
أرقام الوثائق وقيمة المبلغ السنوي للجزية

رقم الوثيقة لدى تِل	المبلـغ
١ ـ ٤، ٦ ـ ١٢، ١٤، ١٦ ـ ١٧، ١٩، ٢٦، ٢٨.	دينار واحد جزية.
٥، ١٣، ٢٤، ٢٩	١/ ٢ دينار جزية
١٥	٢/ ٣ دينار جزية.
٢١، ٢٣	١/ ٦ دينار جزية.
٢٢، ٢٥، ٢٧	١/ ٣ دينار جزية.
٣١	١/ ٣ دينار (حصته من الضرائب).
٣٠	١/ ٢ دينار للنفقة(*)

(*) المصـــدر: Walter C. Till, «Die Koptischen Steuerquittungsostraka Der Wiener Papyrussammlung,» *Orientalia*, vol. 16 (1947). pp. 525-543.

مع الأخذ بعين الاعتبار ما قلناه سابقاً من أن هذه الوثائق لا تحمل تاريخاً محدداً لكنها تعود إلى أواخر القرن السابع وأوائل الثامن الميلادي/ أواخر القرن الأول الهجري، لكنها تعطي صورة واضحة عن مقادير الجزية في ذلك الوقت. لمقادير الجزية في هذه الآونة أيضاً: انظر: pp. 3-4, no. K 4905, (2/3) dinar; p. 4, no. K 4931, (2. 1/6) dinar; p. 5, no. K 4955, (1. 1/3), no. 1341 (2/3) dinar; p. 7, no. K 4914, (2/3) dinar, and p. 9, no. K 4021, (1/2) dinar.

و«الأوستراكا» القبطية التي تعاملت مع الضرائب تتحدث كلها عن الضرائب النقدية، من ضمنها ضريبة الرأس (الجزية) الأكثر شيوعاً. ولم يرد فيها أي ذكر للضرائب العينية، فلم ترد مثلاً ضريبة الطعام التي ذكرت بكثرة في برديات قرة ابن شريك في ما بعد[١٠٣]. أما المصطلح الخاص بضريبة الأرض (الخراج)، فيرد في الوثائق اليونانية Demosia، لكنه يظهر في «الأوستراكا» القبطية Demosion ليحمل معنى ضريبة الخراج أولاً، ولكنه يحمل معنى الضرائب بشكل عام، كما يرد بمعنى السنة المالية الضرائبية (ضرائب سنة كذا)، كما يأتي في الوثائق العربية (لخراج سنة كذا)، عند أداء الجزية، أي أنه يأتي بمعنى ضريبة (بالمفرد)، وأحياناً ضرائب بالجمع، تماماً كالمعنى العربي[١٠٤]. كما تتحدث «الأوستراكا» بشكل شبه دائم عن الأقساط التي تُؤدى في ضوئها الضرائب بشكل عام بمصطلح

---

(١٠٣) انظر برديات قرة بن شريك التي تحدثت عن الجزية وضريبة الطعام، في: Carl H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt I (PSRI)* (Heidelberg: [n. pb.], 1906), pp. 108-113, Nr. A-K

(١٠٤) انظر: Stefanski and Lichtenheim, «Coptic Ostraca from Medinet Habu,» p. 28.

Katabole، بمعنى قسط، إذ سمحت الإدارة العربية بأداء الضرائب جميعها على قسطين غالباً، سواء كانت الجزية أو الخراج أو النفقة والضرائب الإدارية[١٠٥].

لتوضيح ذلك، نورد في ما يلي أمثلة على نصوص إيصالات «الأوستراكا»:

أ ـ إيصالات الجزية

ـ «وصلني ١/٢ ترمينوس منك يا فكتور بن صموئيل عن جزية رأسك من ضرائب الاندقتيون الحادي عشر. المجموع ١/٦ سوليدوس. أبيب ١٨ الاندقتيون الحادي عشر، توقيع ستيفن، توقيع بابنوتي، توقيع ديسقورس، كتب اريستوفانس»[١٠٦].

ـ «كتب جون بن بابتسيس لبيجوش يقول: وصلني (١) سوليدوس منك لجزية رأسك في القسط (الطبل، النجم في البرديات العربية)، الأول من الاندقتيون الأول. ٢٩ توت الاندقتيون الأول، توقيع جون»[١٠٧].

ـ «وصلني ١/٢ ترمينوس منك يا جون بن موسى عن جزية رأسك (For your poll- tax)، في الاندقتيون العاشر، المجموع ١/٦ سوليدوس (سدس) في ٢٠ بشنس، الاندقتيون الحادي عشر، توقيع، سلومون، أندرو، بيتر، كتب اريستوفانس»[١٠٨].

ب ـ إيصالات النفقة

ـ «وصلني (١) سوليدوس منك يا ساويرس بن بيتر ممّا وقع عليك (أصابك) من النفقة في الطبل (النجم) الأول من السنة الخامسة عشرة، المجموع (١) سوليدوس، ٢٠ بَشَنْسن من الاندقتيون الأول، أنا آرون العمدة أوقع، بسات بن بسرائيل، أصدر هذا الإيصال بناء على طلبه»[١٠٩].

ج ـ إيصالات الجزية والنفقة معاً

«وصلني (١) سوليدوس منك يا اينوخ بن دانيال في السنة السادسة ١/٢

(١٠٥) انظر: الجدول الرقم (٣ ـ ٢) أدناه.

(١٠٦) انظر: Stefanski and Lichtenheim, p. 29, no. 227.

(١٠٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩، الرقم ٢٧٨.

(١٠٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩، الرقم ٢٢٩.
والترمينوس يساوي ١/٣ دينار ونصفه يساوي ١/٦ دينار.

(١٠٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩، الرقم ٣٨٥.

سوليدوس لضريبة الجزية (ضريبة الرأس)، و١/٢ سوليدوس للنفقة في ١٦ برمهات الاندقتيون السابع بسرائيل العمدة، توقيع، بسات بسرائيل، أنا كتبت هذا الإيصال»[١١٠].

د ـ إيصالات الخراج بشكل عام

ـ «وصلني (١) ترمينوس منك، دانيال بن ماناسيّه عن خراجك (ربما الأدق هنا عن ضرائبك) للطبل (للقسط) الثاني من السنة. المجموع ١/٣ سوليدوس، كتب في بؤونة، الاندقتيون الأول، العمدة، لاليو (Lalea)، توقيع أنا بسان أصدرت هذا الإيصال بناء على طلبه»[١١١].

ويتضمن الجدول الرقم (٣ ـ ٢) وثائق «الأوستراكا» (الإيصالات الضرائبية)، ومقاديرها وأقساطها وأسماء دافعيها والشهر الذي دفعت فيه مع الأرقام. وقد أدرجناه هنا لنبيّن أن الضرائب عموماً دُفعت على أقساط دائماً، وفي أوقات مختلفة من السنة، بمعنى أنه لم يكن للجزية مثلاً وقت محدد، وأنه ليس بين دافعي الجزية في كل هذه الإيصالات امرأة واحدة، وأن قيمتها نادراً ما تعدت الدينارين، بل الأغلب أنها أقل من دينار. وتبيّن القائمة أيضاً أسماء ضرائب أخرى غير الجزية والخراج، وإن كانت أقل تكراراً، وهو ما يعني أن الجزية تبقى الضريبة الأساسية الرئيسية فعلاً. كما لا نجد بين أسماء الدافعين اسماً مسلماً واحداً.

الجدول الرقم (٣ ـ ٢)
قائمة بوثائق «الأوستراكا» (الإيصالات الضرائبية)، ومقاديرها وأقساطها وأسماء دافعيها

رقم الوثيقة	اسم الدافع والمبلغ		نوع الضريبة	الأقساط	الشهر القبطي
٢١٨	فكتور بن حزقيل وابنه	(١/٣ ١) دينار	ضريبة الرأس	القسط الثاني	كيهاك
٢١٩	دانيال وجورج وآخر	٢ دينار	ضريبة الرأس	القسط الأول	ميسوري
٢٢٠	الياس بن ميناس	١ دينار	ضريبة الرأس	؟	أبيب
٢٢١	يعقوب بن مينا	١/٦ دينار(١)	ضريبة الرأس	لم يذكر(٢)	كيهاك

يتبـــع

(١١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩، الرقم ٣٤٩.

(١١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩، الرقم ٣٣٥.

تابـــع

٢٢٢	ـ (٣)	١ دينار	ضريبة الرأس	القسط الأول	طيبة
٢٢٣	أسحق بن إيللو	-	-	-	-
٢٢٤	دافيد بن ماتيو الراهب	١ دينار	غير محدد	القسط الثاني	امشير
٢٢٥	بلاين بن حزقيل	١ دينار	ضريبة رأس	القسط الثاني	برمهات (فامينوت)
٢٢٦	بيكوش بن إلياس	١ دينار	ضريبة رأس	القسط الثاني	-
٢٢٧	فيكتور بن صموئيل	١/ ٦ دينار	ضريبة رأس	لم يذكر	أبيب
٢٢٨	زكريا بن يوسف	١/ ٢ دينار	-	لم يذكر	توت
٢٣٠	جون بن كاتوت	١/ ٦ دينار	-	لم يذكر	-
٢٣١	جيريميا	١/ ٦ دينار	ضريبة رأس	لم يذكر	بَشَنْس
٢٣٢	أباكير بن اينوخ	١/ ٦ دينار	ضريبة الرأس	لم يذكر	ميسوري
٢٣٣	ميخائيل بن كلابيسيوس	١/ ٣ دينار	ضريبة الرأس	لم يذكر	؟
٢٣٤	اونوفريوس	١/ ٣ دينار	ضريبة الرأس	لم يذكر	بؤونه
٢٣٥	بابنوت بن يعقوب	١/ ٦ دينار	ضريبة الرأس	-	أبيب
٢٣٦	بقام بن بسنتي	١/ ٣ دينار	ضريبة الرأس	لم يذكر	بؤونه
٢٣٧	باترموثيوس	١/ ٣ دينار	ضريبة رأس	-	بؤونه
٢٣٨	باترموت بن يسيمون	١/ ٣ دينار	ضريبة رأس	لم يذكر	برمهات/ فامينوت
٢٣٩	بيتر بن ساويرس	١/ ٣ دينار	ضريبة رأس	لم يذكر	بَشَنْس
٢٤٠	سوياي بن ابراهام	١/ ٣ دينار	Dioikesis(٤)	لم يذكر	-
٢٤١	بساتي (بسطة)	١/ ٣ دينار	ضريبة رأس	لم يذكر	-
٢٤٢	هيللو بن شنوده	١/ ٦ دينار	ضريبة الرأس	لم يذكر	هاتور
٢٤٣	هيللو؟	١/ ٦ دينار	غرامة(٥)	-	برمهات/ فامينوت
٢٤٤	إلياس بن أندرو	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	هاتور
٢٤٥	قسطنطين	(١/ ٣)١ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	بَشَنْس
٢٤٦	سيريل بن سولومون	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	بؤونه
٢٤٧	بيتر بن بسيس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	برمهات/ فامينوت؟
٢٤٨	أبراهام	-	-	قسط أول	برمهات/ فامينوت؟
٢٤٩	ميوس بن اثناسيوس	١ دينار	-	قسط أول	برمهات/ فامينوت؟
٢٥٠	بيتر بن اثناسيوس	١ دينار	-	-	برمهات/ فامينوت؟
٢٥١	بسنت بن بابنوته	١ دينار	-	قسط ثاني	كيهاك
٢٥٢	بسيس بن بسان	١ دينار	-	قسط أول	برمهات/ فامينوت؟

يتبـــع

تابـــع

٢٥٣	ثيودور بن جون	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	توت
٢٥٤	باترموده بن بولس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	بؤونه
٢٥٥	فيلوتيوس بن سوروس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	طيبة
٢٥٦	بسودة بن فيلوتيوس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	-
٢٥٧	ايلو بن سُوَى	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	طيبه
٢٥٨	قسطنطين بن ثيودور	١/٢، ١/٦ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	بؤونه
٢٥٩	زكريا	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	طيبه
٢٦٠	سُوَي بن زكريا	٢/٣ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	برموده
٢٦١	بام بن يوسف	-	ضريبة رأس	قسط أول	توت
٢٦٢	بابونوتيوس بن بيبلي	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أبيب
٢٦٣	بهام بن قاطر				برمهات/ فامينوت
٢٦٤	أنانياس وصموئيل	٢/٣ ١ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	بشنس
٢٦٥	إلياس بن جون	١ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	كيهاك
٢٦٦	بانبوتيوس بن سلومون	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	كيهاك
٢٦٧	بْسِزْ بن فكتور	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	توت
٢٦٨	فيلوتيوس بن بسنتي	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	هاتور
٢٦٩	-	١ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	بؤونه
٢٧٠	باسيل بن جريميا	١/٣ دينار	Dioikesis (الضرائب الإدارية)	-	بؤونه
٢٧١	جون	١/٦ دينار	Dapane (النفقة)	لم يذكر(٦)	بَشَنس
٢٧٢	بابينوت بن إلياس الشماس	١/٣ دينار	Dioikesis	لم يذكر	أبيب
٢٧٣	بابنوت بن فيوبامون	١/٦ دينار	Dioikesis	لم يذكر	أبيب
٢٧٤	براكوته	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	برموده
٢٧٥	-	-	-	-	-
٢٧٦	شنوده بن جون	١/٣ دينار	Dioikesis	لم يذكر	أبيب
٢٧٧	تاورين بن إلياس	١/٣ دينار	Dioikesis	لم يذكر	أبيب
٢٧٨	بيجوش	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	توت
٢٧٩	اصطفن بن قلته	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أبيب
٢٨٠	ايلليو	٢/٣ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	طيبة

يتبـــع

تابـــع

٢٨١	ايلليو بن أبراهام	١/ ٢ دينار	Xenion of the Emir	لم يذكر	بَشَنْس
٢٨٢	صموئيل	١ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	بؤونه
٢٨٣	فويبامون بن إلياس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	طيبة
٢٨٤	فكتور بن باترموت	١/ ٦ دينار	ضريبة رأس	لم يذكر[٧]	توت
٢٨٥	تيودور بن إيلوتس	-	ضريبة رأس	لم يذكر	توت
٢٨٦	لوجونيوس بن بايو	١/ ٦ دينار	ضريبة رأس	لم يذكر	أمشير
٢٨٧	بن أنانياس	١/ ٢ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	أمشير
٢٨٨	بسان بن دانيال	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	طيبة
٢٨٩	أبراهام بن اثناسيوس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أمشير
٢٩٠	أبراهام بن اسحق	١ دينار	Dapané	لم يذكر	برموده
٢٩١	ابراهام بن قسطنطين	٢/ ٣ دينار	Syllogrin[٨]	لم يذكر	بؤونه
٢٩٢	جورج بن اسحق	١/ ٦ دينار	Xenion وضرائب أخرى[٩]	لم يذكر	-
٢٩٣	ايللوتس بن مارك	١/ ٣ دينار	Dioikesis and Syllogrin	قسط ثاني	بَشَنْس
٢٩٤	إغباتيوس بن ماثيو	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	طيبة
٢٩٥	يوسف بن أمونيوس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	توت
٢٩٦	جمول بن ميوس	١/ ٣ دينار	Dioikesis and Syllogrin	لم يذكر	بؤونه
٢٩٧	مارك بن أندور[١٠]	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	طيبه
٢٩٨	مينا بن بيتر	١/ ٣ دينار	Xenion وفروض أخرى	لم يذكر	طيبة
٢٩٩	مينا بن بيتر	-	Dioikesis	-	بؤونه
٣٠٠	بتير[١١] بن اثناسيوس	١ دينار	Dapané	لم يذكر	اشير
٣٠١	صموئيل بن زكريا	١ دينار	Dapané	لم يذكر	برمهات/ فامينوت
٣٠٢	اصطفن بن مينا	٢/ ٣ دينار	Dioikesis and syllogrin in	قسط ثاني	بَشَنْس

يتبـــع

تابــع

٣٠٣	فلوته	١ دينار	Dapané	لم يذكر	-
٣٠٤	بهيوه بن بيتر	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	توت
٣٠٥	بسات بن يوسف	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	طيبة
٣٠٦	-	١ دينار	-	-	-
٣٠٧	-	-		-	أمشير
٣٠٨	جون بن ميكائيل	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أبيب
٣٠٩	ماتيو بن سرياكوس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أبيب
٣١٠	مكاريوس بن سرياكوس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	بَشَنْس
٣١١	صموئيل بن باخوم	١ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	أمشير
٣١٢	ديمتري بن يعقوب	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أبيب
٣١٣	اسحق بن فوبامون	-	ضريبة رأس	-	أبيب
٣١٤	باترموده بن أبراهام	١/ ٣ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أمشير
٣١٥	سناجابي بن إلياس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	بَشَنْس
٣١٦	بسامو بن بهتام	١ دينار	Demosion	قسط أول	أمشير
٣١٧	أبراهام بن اثناسيوس	٢/ ٣ دينار	Dioikesis	لم يذكر	-
٣١٨	جورج بن اسحق	١/ ٢ دينار؟	ضريبة رأس	قسط ثاني	توت
٣١٩	داود	١/ ٢ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	برمهات/ فامينوت
٣٢٠	اسحق بن شنوده	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أبيب
٣٢١	فيلوطة بن صموئيل	٢/ ٣ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	بؤونه
٣٢٢	. . . الشماس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أمشير
٣٢٣	سوياي بن أبراهام	١ دينار	demosioin	قسط أول	أمشير
٣٢٤	زكريا بن كرياكوس	١/ ٢ دينار	Dioikesis	-	أمشير
٣٢٥	جون بن إبسان	١/ ٢ دينار	Dioikesis	-	برمهات/ فامينوت
٣٢٦	بيتر	-	-	-	برمهات/ فامينوت
٣٢٧	انانياس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أبيب
٣٢٨	جورج	١/ ٢، ١/ ٣ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	-
٣٢٩	داود	٢/ ٣ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	أمشير
٣٣٠	فلوطة	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	بَشَنْس
٣٣١	بسرائيل	١ دينار	Dapané	لم يذكر	أمشير
٣٣٢	دانيال	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	بَشَنْس

يتبــع

تابــع

٣٣٣	اصطفن	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	بؤونه
٣٣٤	فوبامون	١/ ٢، ١/ ٣ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	أبيب
٣٣٥	دانيال	١/ ٣ دينار	Demosion	قسط ثاني	بؤونه
٣٣٦	قسطنطين	٢/ ٣ دينار	-	قسط ثاني	-
٣٣٧	اثناسيوس	١ دينار	ضريبة رأس	-	أمشير
٣٣٨	يوسف	١ دينار	-	قسط أول	طيبة
٣٣٩	هيللو	١ دينار	-	قسط ثاني	طيبة
٣٤٠	ابراهام	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	بشنس
٣٤١	اثناسيوس(١٢)	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	طيبة
٣٤٢	اندرو	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	طيبة
٣٤٣	فيكتور	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	-
٣٤٤	باسيل	١ دينار	ضريبة رأس	قسطأونل	كيهاك
٣٤٥	جبرائيل	١ دينار	ضريبة راس	قسط أول	برموده
٣٤٦	جورج	١ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	بَشَنْس
٣٤٧	هيللو بن أبراهام	١/ ٢، ١/ ٣ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	برمهات/ فامينوت
٣٤٨	هيللو بن موسى	٢/ ٣ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	بؤونه
٣٤٩	اينوخ	١ دينار	ضريبة رأس + Dapané	-	برموده
٣٥٠	إلياس	١ دينار	-	قسط أول	هاتور
٣٥١	إماي	(١/ ٣) ١ دينار	ضريبة رأس	-	-
٣٥٢	إغناتيوس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	هاتور
٣٥٣	جون بن قلطة	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أمشير
٣٥٤	جون بن كريستوفر	١ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	بَشَنْس
٣٥٥	اسحق	١/ ٢، ١/ ٣ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	بؤونه
٣٥٦	سرياكوس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	برموده
٣٥٧	قزما	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	برمهات/ فامينوت
٣٥٨	أباكيرس بن كرياقس	١ دينار(١٣)	Dioikesis	-	توت
٣٥٩	ماتيو	١ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	أبيب
٣٦٠	مارك (١٤) بن أنانياس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أمشير
٣٦١	مارك بن بسيس	١/ ٣ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أمشير
٣٦٢	مينا	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أبيب

يتبــع

تابـــع

٣٦٣	بيكوش	١ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	ميسوري
٣٦٤	بليني	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	توت
٣٦٥	بابنيوت بن إلياس	(١/٣)١ دينار[١٥]	Dioikesis	–	بؤونه
٣٦٦	بابنيوت بن بسيرو	٢/٣ دينار	Dioikesis	–	بَشَنْس
٣٦٧	–	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	طيبة
٣٦٨	بسنته بن بابنيوت	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أبيب
٣٦٩	بسنته	١ دينار	ضريبة رأس	–	برموده
٣٧٠	بسنته بن باثولوميو	١ دينار	–	–	أمشير
٣٧١	بسنته بن فيلوطة	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	برمهات/ فامينوت
٣٧٢	بسات	١ دينار	ضريبة رأس dapané	لم يذكر	برمهات/ فامينوت
٣٧٣	باترموده	(١/٣)١	ضريبة رأس	قسط ثاني	طيبة
٣٧٤	بطرس بن أنانياس	٢/٣ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	بَشَنْس
٣٧٥	بطرس بن اثناسيوس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	طيبة
٣٧٦	بسر بن اثناسيوس	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	برموده
٣٧٧	سلومون بن ديفيد	١ دينار	–	قسط أول	أمشير
٣٧٨	سلومون بن اسحق	١ دينار	ضريبة رأس	–	برمهات/ فامينوت
٣٧٩	صموئيل بن فكتور	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أمشير
٣٨٠	صموئيل بن ديفيد	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	برمهات/ فامينوت
٣٨١	سناجابي	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	طيبة
٣٨٢	شنوده	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	أمشير
٣٨٣	–	–	–	–	بوونه
٣٨٤	ساويرس بن إلياس	١ دينار	ضريبة رأس + Dapané	لم يذكر	–
٣٨٥	ساويرس بن بطرس	١ دينار	Dapané	قسط أول	بَشَنْس
٣٨٦	سوروس	١ دينار	ضريبة رأس	لم يذكر	برموده
٣٨٧	سوياي	١ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	برموده
٣٨٨	فيوبامون	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	–
٣٨٩	فيلوجوس	١/٣ دينار	Dioikesis	–	أبيب
٣٩٠	فيلوطة	١/٢، ١/٣ دينار	Dioikesis	–	بوونه

يتبـــع

تابـــع

٣٩١	بسان	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	طيبة
٣٩٢	أنطونيوس	١/ ٣ دينار	Dioikesis and Syllogrin	قسط ثاني	بوونه
٣٩٣	جورج	-	Dioikesis	-	برموده
٣٩٤	اسحق	١/ ٢، ١/ ٣ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	-
٣٩٥	يوسف	٢/ ٣ دينار	-	-	-
٣٩٦	جون	١/ ٢+ ١/ ٣ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	-
٣٩٧	قسطنطين	١/ ٢+ ١/ ٣ دينار	ضريبة رأس	قسط ثاني	بوونه
٣٩٨	موسى	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	-
٣٩٩	بسرائيل	١ دينار	ضريبة رأس	قسط أول	-
٤٠٠	زكريا	١ دينار	ضريبة رأس	-	-

ملاحظات:

(١) حولنا المصطلحات إلى أجزاء الدينار مباشرة (الترمينوس يساوي ١/ ٣ دينار إذ ورد في الوثيقة ١/ ٢ ترمينوس أي ١/ ٦ دينار)، والدينار هو السوليدي الذهبي.

(٢) في هذه الحالة يرد التعبير وكأن الضريبة دُفعت مرة واحدة عن السنة (غير مقسطة).

(٣) هذه الإشارات تعني أن البند لم يظهر في الوثيقة بسبب التلف.

(٤) يحمل هذا المصطلح، الذي يرد عدة مرات في «الأوستراكا» القبطية، معنى «نفقات إدارية».

(٥) هذه الضريبة معروفة باللفظ نفسه بالعربية (الغرامة)، انظر بشأنها: Faleh Hussein, *Das Steuersystem in Agypten von der Arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden*, Heidelberger Orientalistische Studien; 3 (New York: Peter Lang Pub., 1982), pp. 85-87.

حيث لا تبدو هذه ضريبة طارئة، كما يوحي المصطلح العربي، بل ضريبة جبيت بانتظام، ولكن يصعب التكهن بخلفيتها والسبب الذي كانت تدفع من أجله، وربما لها علاقة بمقاومة ترك الفلاحين لقراهم.

(٦) تعني عبارة «لم يذكر» أن المبلغ دُفع مرة واحدة دون تقسيط، ويبدو أن الضريبة غير مقسطة في الأصل، إذ تظهر هنا دائماً مع الـ (Xenion) والـ (Dioikesis) دون أقساط وإنما الإشارة إلى السنة الضريبية مباشرة، كما أن المبالغ ضئيلة.

(٧) قد يعود عدم ذكر القسط هنا إلى ضآلة المبلغ الذي دفع مرة واحدة، لأن الإشارة إلى السنة مباشرة، وبلغ المدفوع هنا ١/ ٦ دينار فقط، لكن ربما توحي الوثيقة التي بعد هذه الوثيقة بأن مبالغ الجزية قد تصل إلى أقل بكثير مما روي من أن حدها الأدنى «دينار واحد»؛ إذ بلغ هنا ١/ ٦ دينار فقط.

(٨) ليس هذا المصطلح واضحاً بالنسبة إلى المشتغلين بالوثائق القبطية واليونانية، لكن لا بد أن تكون له علاقة بالضرائب الإدارية والتكاليف الإضافية، لذا تركناه كما ورد في الوثيقة.

(٩) هكذا وردت في الأصل، وهو ما يمكن الإشارة إليه بالتكاليف الإضافية أيضاً.

(١٠) يفترض أن الاسم القبطي هو مرقس.

(١١) هو بطرس في الوثائق العربية.

(١٢) هذا الاسم يرد في الوثائق العربية «اثناس»، بالتاء أو الثاء.

(١٣) يعتبر هذا المبلغ لهذه الضريبة مرتفعاً جداً بالنسبة إلى بقية الوثائق التي ذكرت الضريبة نفسها، وهو ما يعني أن دافعها قد يكون من الأثرياء إذا أخذنا بعين الاعتبار أن فرض هذه التكاليف يكون على «قدر الطاقة».

(١٤) يفترض أن الاسم القبطي المذكور في الوثيقة هو مرقس، الذي يرد كثيراً في الوثائق العربية، إضافة إلى أنه من الأسماء القبطية الشائعة.

(١٥) انظر الملاحظة الرقم (١٣) أعلاه.

المصـــدر: Elizabeth M. Stefanski and Miriam Lichtheim, *Coptic Ostraka from Medine Habu* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1952), pp. 31-44.

وهكذا يوضح الجدول الرقم (٣ ـ ٢) إيصالات الضرائب التي وجدت في مكان واحد، والتي قد تعني أنها تخص أهله وما دفعوه من ضرائب، أي سكان مدينة حابو المصرية. ونستطيع أن نستخلص منها أن اللغة القبطية استخدمت في المصالح الرسمية، تماماً كما هو حال اليونانية والعربية. كما توضح هذه الوثائق أن دفع الجزية، وبالتالي جبايتها، كانا يتمان على مدار السنة وليس في وقت محدد من السنة؛ إذ شهدت كل الأشهر القبطية إصدار مثل هذه الإيصالات، ما عدا شهراً واحداً هو شهر بابه القبطي الذي يبدأ في ٢٨ أيلول/سبتمبر ويستمر إلى ٢٨ تشرين الأول/أكتوبر. وربما يعود السبب إلى أنه كان يمثّل نهاية السنة المالية القبطية.

والغالب على هذه الإيصالات أنها إيصالات لضريبة الرأس (الجزية)، وهو ما يعني أنها كانت الأكثر والأشهر من بين الضرائب، وربما يعتبر ذلك طبيعياً لأنها تصيب جميع الرجال بشكل عام. لكن الخراج وما يلحقه من ضرائب أخرى، وخاصة العينية منها، لا يصيبا إلا من يمتلك أرضاً وناتجاً لهذه الأرض. وبالمناسبة، فإن جميع الإيصالات التي شاهدناها في هذه القائمة هي إيصالات ضرائب نقدية، بغض النظر عن أصنافها، ولا أثر لوجود ضرائب عينية فيها.

وقد أوضحت هذه الإيصالات أن الضرائب عموماً، والجزية خصوصاً، كانت تُؤدى في العادة على قسطين، ولا ندري إن كان القسطان متساويين أم لا، لكن إذا كان افتراض تساويهما صحيحاً، فإن ذلك يعني أن نسبة كبيرة من الذين تمثّلهم هذه الإيصالات دفعوا مقدار الدينارين لجزيتهم، أي مقدار الوسط في ما يُعرف بجزية الطبقات التي تمثل مبلغ الدينارين جزية الوسط فيها. ولكن في المقابل، هناك من دفع أقل بكثير من الدينار، وهو مبلغ تعتبره الروايات التاريخية أنه شكّل الحد الأدنى للجزية في مصر والشام، على سبيل المثال[١١٢]؛ إذ يصادفنا من دفع ١/٦ دينار

(١١٢) انظر حديثنا عن الجزية وجزية الطبقات سابقاً.

مثلاً، وفي هذه الحالة دفعت القيمة مرة واحدة دون تقسيط ربما لضآلة المبلغ، وهذه الحالات نجدها في الوثائق الأرقام ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٤٢. كما نجد في الوقت ذاته من دفع ١/٣ دينار، انظر الوثائق الأرقام ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، كما أننا لا نجد بين الدافعين امرأة واحدة.

ووجدنا في حالة واحدة أيضاً ضريبة تحت مسمى «غرامة»، وهي معروفة على كل حال في وثائق أخرى، وقد بلغت قيمتها ١/٦ دينار (الوثيقة الرقم (٢٤٣)).

ومن اللافت هنا أننا نجد أصناف ضرائب تُذكر دائماً على أنها ضرائب عينية، وهي متعلقة بالضيافة والنفقة، لكنها تظهر هنا كضرائب نقدية فقط. وبالمناسبة، فإن أربعة مصطلحات يونانية ظهرت في هذه الوثائق القبطية تصب كلها في خانة التكاليف الإدارية والأرزاق، لكنها ظهرت بمصطلحات متعددة يفترض أن كلاً منها يعبّر عن خصوصية التكليف، لذا بدا التمييز بينها أمراً ليس بالسهل، فأبقيناها كما جاءت في الوثائق وفي الترجمة لنصوص هذه الوثائق وهي: Xenion, Dioikesis, Syllogrin.

الجدول الرقم (٣ ـ ٣)
الأشهر القبطية وما يقابلها في الشهور السريانية

١. توت Thot	يبدأ في ٢٩ آب/ أغسطس
٢. بابه (فوفه) Phaophi	يبدأ في ٢٨ أيلول/ سبتمبر
٣. هاتور (هاتير، آتور) Hathor	يبدأ في ٢٨ تشرين الأول/ أكتوبر
٤. كيهاك (كيهك، كياك) Choiak	يبدأ في ٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر
٥. طوبه (طوبى، طيبه) Typi	يبدأ في ٢٧ كانون الأول/ ديسمبر
٦. أمشير (مشير، ماكير) Mechir	يبدأ في ٢٦ كانون الثاني/ يناير
٧. برمهات (برمهاد. ط) فامينوت، برمهوط Phamenoth	يبدأ في ٢٥ شباط/ فبراير
٨. برموده (برموتي) Pharmuthi	يبدأ في ٢٧ آذار/ مارس
٩. بَشَنْس (باخون، بشانس) Pachon	يبدأ في ٢٦ نيسان/ أبريل
١٠. بؤونه (بونه، باونى) Payni	يبدأ في ٢٦ أيار/ مايو
١١. أبيب (أبيفي، أفيفي) Epiphi	يبدأ في ٢٥ حزيران/ يونيو
١٢. ميسوري (مسري، ماسوري)	يبدأ في ٢٥ تموز/ يوليو

الشهر الصغير (أبو غمنا) Epagomene يبدأ في ٢٤ آب/ أغسطس (خمسة أيام). وهو خمسة أيام تلحق في آخر مسري، وفي السنة الكبيسة يصبح ستة أيام

(النسيء)، فتنتهي السنة القطبية العادية يوم ٢٨ آب/أغسطس، لتبدأ السنة الجديدة يوم ٢٩ آب/أغسطس، وفي السنة الكبيسة تنتهي يوم ٢٩/آب أغسطس، فيكون يوم ٣٠ آب/أغسطس هو بداية السنة الجديدة. وتسمى السنة الكبيسة في مصر (النقط) وهي (العلامة)[١١٣].

ثالثاً: ضرب النقود (السّكّة)

كنا قد أشرنا سابقاً، عند حديثنا عن مؤشرات السلطة للدولة العربية الإسلامية، إلى بدايات ضرب العرب للنقد منذ سنة ١٧ ـ ١٨هـ/٦٣٨ ـ ٦٣٩م، سواء كانت هذه النقود من الدراهم التي ضُربت على الطراز الساساني أو الفلوس والدنانير التي ضُربت على الطراز البيزنطي، قبل سيطرة العرب على المناطق التي كانت تحت سلطة الدولة الساسانية في العراق وبلاد فارس أو الشام، التي كانت خاضعة للدولة البيزنطية.

وسيقتصر حديثنا هنا على إبراز تاريخ ضرب الدراهم أو الفلوس والدنانير والمدن التي ضُربت فيها، فضلاً على اسم الأمير الذي ضربها أو الخليفة الذي ضُربت في عهده. وسنهتم كذلك بإيراد العبارات الإسلامية التي نُقشت عليها، إلى جانب العبارات والرموز الساسانية والبيزنطية السابقة، لما تحمله هذه العبارات التي دونت باللغة العربية من دلالات قاطعة على الدولة التي ضربتها، سواء كانت دلالات سياسية أو إدارية أو دينية تدل على أن أصحابها كانوا من العرب المسلمين الذين حملوا هذه الشعارات معهم إلى البلاد المفتوحة، وخصوصاً عبارتي الشهادتين «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، لأن بعض الدراسات التي أشرنا إليها سابقاً أنكرت وجود الإسلام في تلك الفترة، وليس الدولة العربية الإسلامية. وما حمله النقد من عبارات هو نقوش وثائقية تؤكد كثيراً من الأخبار التاريخية أو تصححها أحياناً، لأنها مادة وثائقية بالغة الأهمية، وتحوز مصداقية، كالنقوش الحجرية والوثائق البردية.

---

(١١٣) لهذا التقويم، انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة بولاق، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٦٣ و٢٧٠-٢٧٣؛ A. Grohmann: *Einführung und Chrestomathie zur arabischen Papyruskunde*, Archiv orientální. Monografie; v. 13 (Praha: Státní pedagogické nakl., 1954), pp. 226-230, and *Arabische Chronologie; Arabische Papyruskunde* (Leiden: Brill, 1966), pp. 39-40, (bei Till, Walter).

ومحاولة منّا لتجنب تكرار ما قلناه عند الحديث عن مؤشرات السلطة، سنتحدث هنا عن النقد حسب التسلسل الزمني لضربها، مشيرين إلى الدلالات التي توثّق لسلطة الدولة العربية الإسلامية في الزمان والمكان اللذين الذي ضُربت فيهما النقود.

ونبدأ بذكر النص الذي أورده المقريزي، وأثبت بعض القطع النقدية التي عثر عليها صحته:

«. . . فلما كانت سنة ثمان عشرة من الهجرة. . فضرب حينئذ عمر رضي الله عنه الدراهم على نقش الكسروية وشكلها بأعيانها غير أنه زاد في بعضها (الحمد لله)، وفي بعضها (محمد رسول الله)، وفي بعضها (لا إله إلا الله وحده). . . فلما بويع عثمان بن عفان رضي الله عنه ضرب في خلافته دراهم نقشها (الله أكبر). . . فلما اجتمع الأمر لمعاوية. . فضرب معاوية عند ذلك الدراهم. . . وضرب معاوية أيضاً دنانير عليها تمثاله متقلداً سيفاً»[١١٤]. ومع أن عمر ضرب الدراهم على الطراز الساساني في سنة ١٨هـ، فإن هامش الدراهم حمل عبارة «الحمد لله» من اللحظة الأولى، كما ذكر المقريزي[١١٥]، أي أن أول درهم ضربوه ضمّنه العرب ما يدل عليهم، رغم أنه كان فارسي الطراز بالكامل عدا هذه العبارة الدالة على أن العرب هم من ضربه، ولكن هناك فلساً نحاسياً ضربه العرب قبل ذلك بسنة، أي في سنة ١٧هـ، لكن التاريخ ذكر هنا باليونانية، وكان هذا الفلس من ضرب دمشق[١١٦].

وقد أكدت قطع نقدية كثيرة، سواء من الدراهم أو الفلوس النحاسية، أن عمر ضرب فعلاً النقد، سواء في المشرق أو في بلاد الشام، منذ سنة ٢٠هـ، وفي الوقت نفسه حملت كل هذه القطع النقدية عبارات عربية إسلامية، مع أنها

---

(١١٤) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **النقود الإسلامية المسمى بشذور العقود في ذكر النقود**، تحقيق وإضافات محمد السيد علي بحر العلوم، ط ٥ (النجف: المكتبة الحيدرية، ١٩٦٧)، ص ٧ ـ ٩.

(١١٥) انستاس ماري الكرملي (الأب)، **النقود العربية وعلم النميات** (القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٣٩)، ص ٩٩ ـ ١٠٠، وللدراهم التي ضربت سنة ١٨هـ/ ٦٣٩م وهي أربعة دراهم، انظر: Grohmann, *Einführung und Chrestomathie zur arabischen Papyruskunde*, p. 203.

(١١٦) عبد الرحمن فهمي، **النقود العربية: ماضيها وحاضرها** (القاهرة: المكتبة الثقافية، ١٩٦٤)، ص ٢٧؛ سليم عرفات المبيض، **النقود العربية الفلسطينية وسكتها المدنية الأجنبية: «من القرن السادس قبل الميلاد وحتى عام ١٩٤٦م** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، ص ١٤٠، و Grohmann, Ibid., p. 214.

كانت فعلاً على الطرز السابقة، مثل فلوس حمص وطرطوس التي ضُربت في سنة ٢٠هـ/ ٦٤٠م، فحملت أسماء المدينتين بالعربية وكذلك كلمة (طيب)، أما اسم المدينتين فجاء «بحمص» أو «بطردوس»[١١٧]، أي أنها ضُربت هناك.

كما عثر على دراهم مضروبة في المشرق سنة ٢٠هـ/ ٦٤٠م، وتحمل أيضاً عبارات عربية إسلامية مثل «بسم الله»، «جيد»، «بسم الله ربي»[١١٨]. وذكر ووكر فلوساً مضروبة حوالى سنة ٢٣هـ/ ٦٤٣م تحمل عبارة «دمشق»، و«درهم وفيه»[١١٩]، أي «وافية»، أي أنها كلها ضُربت في عهد خلافة عمر بن الخطاب. وتحدث عن قطعة نقدية لا يظهر عليها مكان الضرب، لكنها تحمل عبارة هامة هي «محمد رسول الله»، وأخرى تحمل عبارة «لا إله إلا الله وحده لا شريك له»، وأعطاها تاريخ سنة ٣٠هـ/ ٦٥٠م[١٢٠]. وأرى أن مثل هذه العبارات على النقود المبكرة بالغة الأهمية.

وبمناسبة الحديث عن بعض القطع النقدية التي تحمل أهمية خاصة، نرى أن نشير بشيء من التوسع إلى درهم ضُرب في البصرة سنة ٤٠هـ/ ٦٦٠م، ولم يحظ لدى ناشريه بالأهمية التي يستحقها.

فهذا الدرهم المضروب في البصرة سنة ٤٠هـ ربما يكون من الجائز وصفه بأنه من أهم النقود التي ضربها العرب في هذه الفترة المبكرة، لما له من دلالة بالغة بعد النقود التي ضربت في عهدي عمر وعثمان. ذلك أن هذا الدرهم يثبت بلا مراء خطأ مقولة شائعة بين الباحثين في التاريخ الإسلامي والنقود الإسلامية بشكل خاص، وهي مقولة ادعت أن ضرب النقود العربية الخالصة إنما تم على

---

(١١٧) انـــظـــر: John Walker, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umaiyed Coin*, Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum; v. 2 (London: Trustees of British Museum, 1956), pp. 19-20, nos. 55-57 and pp. 20-22, nos. 58-72, and Grohmann, *Arabische Paläographie*, vol. 2, pp. 42 and 76.

(١١٨) ناصر السيد محمود النقشبندي: **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني** (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٦٩)، ج ١، ص ٢١، ٣٨ ـ ٤١، و«الدينار الإسلامي،» **سومر**، السنة ١، الـعـدد ٢ (١٩٤٥)، ص ١١٨؛ John Walker, *A Catalogue of the Arab Sassanian Coins*, Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum; v. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1967), p. 3, no. 1 and p. 4, no. 8. (first published 1941).

لكن يعطيها على طريقته تاريخ سنة ٣١هـ.

(١١٩) انـــظـــر: Walker, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umaiyed Coin*, p. 9, no. 26, and Grohmann, Ibid., p. 76.

(١٢٠) انظر: Walker, Ibid., pp. 16-17, no. 52 and p. 17, no. J. I.

يد عبد الملك بن مروان في سنة ٧٧هـ، في إثر ما سمّته المصادر التاريخية تعريب النقد، ولكن هذا الدرهم يجوز أن يصحح ما وقعت فيه المصادر من خطأ، لأنه درهم عربي إسلامي خالص محرر من كل رمز ساساني، لغوياً كان أم سياسياً أم دينياً؛ فهو يشهد بأن ضرب العرب للنقد الإسلامي الخالص إنما جاء أو بدأ قبل الوقت الذي تدّعيه الروايات التاريخية بسبع وثلاثين سنة تماماً، لأن الدرهم يحمل، لحسن الحظ، تاريخ ضربه بوضوح (سنة أربعين)، هذه السنة التي يبدو أنها شكّلت بداية ضرب النقود العربية. كما ذكر المصدر السرياني الذي ذكرناه سابقاً أن معاوية ضرب الدراهم والدنانير دون صليب ولكنها لم تنجح «لأنها لم تحمل علامة الصليب»، كما ذكر[(١٢١)]. وتماماً كما ذكر المقريزي أن معاوية ضرب دنانير عليها تمثاله متقلداً سيفاً، ولم يعثر على دينار من هذا الطراز بعد.

أما هذا الدرهم الذي أعطيناه هذه الأهمية، فمن الغريب أنه لم يلفت انتباه من نشروه وتحدثوا عنه من قبل، رغم أنه معروف منذ أواخر القرن التاسع عشر، وأشار إليه كثير من الباحثين منذ نشره في ذلك الوقت، واهتم به بعضهم في نطاق الحديث عن تطور كتابة الخطوط العربية مثل غروهمان (Grohmann) ون. أبوت (N. Abbott)؛ فقد نشرت صورته ونصّه في سنة ١٨٨٧م، ضمن كتالوغ النقود المحفوظة في المكتبة الوطنية في باريس، كما أشار إليه النقشبندي في مجلة **سومر** عام ١٩٤٧م، وأعطاه اسم «درهم الإمام علي».

ومع أن هذا الدرهم العربي الخالص لم يحمل اسم الوالي أو الخليفة الذي ضُرب في عهده، فإنه لحسن الحظ يحمل تاريخ الضرب، ومدينة الضرب بوضوح، إضافة إلى العبارات الإسلامية التي كُتبت بالعربية فقط، ودون الإشارة إلى أي رمز ساساني كما هو حال الدراهم في ذلك الوقت.

ولأهمية هذا الدرهم، ننقل نص الكتابات التي ظهرت عليه بالكامل، ونورد صورته كما نشرت لدى غروهمان:

«على الوجه الأول، في مركزه «لا إله إلا الله وحده لا شريك له»، وعلى الطوق: «بسم الله، ضرب هذا الدرهم بالبصرة في سنة أربعين»، وعلى الوجه الثاني في مركزه: «الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً

---

(١٢١) انظر: Theodor Noeldeke, «Zur Geschichte der Araber im I. Jahrh. d. H. aus Syrischen Quellen: I. Die letzten Kämpfe um den Besitz Syriens,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenlindischen Gesellschaft* (ZDMG), vol. 29 (1875), p. 96.

أحد»، وعلى الطوق: «محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون»[١٢٢].

وبالتالي، نستطيع القول إن هذا الدرهم يقدم برهاناً واضحاً على وجود الدراهم المعربة الخالصة في وقت مبكر، ليؤكد ضرب العرب للنقد على طرازهم الخاص (العربي الإسلامي الخالص)، رغم استمرار الضرب على الطراز الساساني القديم الذي بدأوا ضرب دراهمهم على أساسه من البداية وحتى التعريب الكامل للنقد، الذي بدأ في سنة ٤٠هـ/ ٦٦٠م وليس في سبعينيات القرن الأول الهجري، في عهد عبد الملك، كما زعمت الروايات التاريخية، بل الأدق أن نقول: إن العرب ضربوا نقدهم ابتداءً على الطراز القديم، لكنهم حاولوا ضرب نقدهم الخالص في وقت أسبق بكثير مّما تشير إليه الروايات التاريخية. وبغض النظر عمّن حكم البصرة، وبالتالي من يفترض نسبة هذا الدرهم إليه، أهو الإمام علي أم الخليفة الجديد معاوية، لكن الأغلب أن البصرة كانت حتى مقتل علي على يد الخوارج في رمضان سنة ٤٠هـ تحت سلطته[١٢٣]. وما يهمنا هنا ليس من ضرب الدرهم، بل ضرب العرب للدرهم العربي الخالص بحد ذاته، وفي البصرة سنة ٤٠هـ. أما في ما يتعلق بضرب معاوية للدنانير، كما ذكر المقريزي والمصدر السرياني، فقد ثبت من خلال بعض ما عُثر عليه منها أن ديناراً مضروب في سنة ٥٤هـ، وهو ما يؤكد ضرب معاوية للدنانير الذهبية وليس الفلوس والدراهم فحسب[١٢٤]. كما عُثر على دينار آخر ضُرب سنة ٥٥ ـ ٥٦هـ/ ٦٧٤م على الطراز البيزنطي لكنه يحمل عبارات إسلامية هامة هي البسملة مع عبارات التوحيد (بسم الله. لا إله إلا الله وحده. محمد رسول الله)، مّما يؤكد ضرب معاوية للدنانير، بعكس الزعم الذي يجعل عبد الملك أول

---

(١٢٢) لهذا الدرهم الهام في تاريخ النقود العربية، انظر: Henri Lavoix, *Catalogue des monnaies musulmanes de la bibliothéque nationale*, americana (Paris: Imprimerie Nationale, 1887), no. 158, p. 158, Taf. 2; Nadia Abbott, *Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1939), Taf. 3 and 5, p. 7, and Grohmann, *Arabische Paläographie*, vol. 2, p. 77 (Taf. 17, 2).

ناصر النقشبندي، «النقوش العربية على النقود النحاسية والفضية منذ سنة ١٩ ـ ٤٠هـ/ ٦٣٩ ـ ٦٦٠م،» **سومر**، السنة ٣ (١٩٤٧)، ص ١٤١. أمّا ولكر، فقد اعترض على هذا التاريخ، ورأى أن التاريخ المنقوش على هذا الدرهم يجب أن يكون بعد سنة أربعين، ويمكن أن يكون تاريخه ٩٤، دون إبداء الأسباب. انظر: Walker, *A Catalogue of the Arab Sassanian Coins*, p. 42.

لكن النقشبندي، الذي نشر الدرهم في مجلة **سومر** وأعطاه اسم «درهم الإمام علي»، يقول إنه لا توجد مسافة على النقش تسمح للكتابة بعد رقم أربعين. كما أن غروهمان وأبوت لم يبديا شكاً أو اعتراضاً على تأريخ الدرهم بسنة ٤٠هـ. ويبقى وضوح الكتابة الدليل الأكبر على صحة القراءة.

(١٢٣) انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٥، ص ١٤١ و١٦٧.

(١٢٤) انظر: Grohmann, *Einführung und Chrestomathie zur arabischen Papyruskunde*, p. 184.

من ضـرب الدراهم والدنانير، إلا إذا قصد من ذلك تعريبها بالكامل[١٢٥].

وتظهر في الجدول الرقم (٣ ـ ٤) لائحة ببعض القطع النقدية المختارة، مرتبة حسب تاريخ ضربها، مع ذكر مدن الضرب والعبارات الإسلامية المنقوشة عليها وأسماء الولاة أو الخلفاء التي ضربت في عهدهم، إن وجِدت.

الجدول الرقم (٣ ـ ٤)

بعض القطع النقدية المختارة مرتبة حسب تاريخ ضربها ومدينة الضرب[*]

تاريخ الضرب	مدينة الضرب	العبارات المدونة باللغة العربية
سنة ١٧هـ (درهم)[١]	دمشق	
سنة ١٧هـ (فلس)	قنسرين[٢]	
سنة ١٨هـ (درهم)	؟	(الحمد لله)[٣]
سنة ٢٠هـ (فلس)	طرطوس	(بطرطوس، طيب)[٤]
سنة ٢٠هـ (فلس)	حمص	(بحمص، طيب)[٥]
سنة ٢٠هـ (درهم)	سجستان، مرو، نهر تيرى[٦]	(بسم الله)، (جيد)[٧]
سنة ٢١هـ (درهم)	مرو، الري[٨]	(بسم الله)[٩]
سنة ٢٣هـ (درهم نحاسي)	دمشق	(درهم وفيه) وافية، (دمشق)[١٠]
سنة ٢٥هـ	نيسابور	(بسم الله)[١١]
سنة ٢٦هـ	نيسابور	(بسم الله)[١٢]
سنة ٢٦هـ	الري	(بسم الله ربي)[١٣]
سنة ٢٧هـ	نهر تيرى	(بسم الله)[١٤]
سنة ٢٨هـ	سجستان	(بسم الله)[١٥]
سنة ٢٨هـ	نهاوند	(بسم الله)[١٦]
سنة ٢٩هـ	أردثير خُرّه	(بسم الله)[١٧]
حوالى سنة ٣٠هـ (فلس)	بيسان	(ببيسن)[١٨]
حوالى سنة ٣٠هـ (فلس)	بعلبك	(بعلبك)[١٩]
حوالى سنة ٣٠هـ (فلس)	دمشق	(ضرب دمشق) (جائز)[٢٠]
حوالى سنة ٣٠هـ (فلس)	دمشق	(دمشق) (جائز)[٢١]

يتبـــع

(١٢٥) انـظـر: المـصـدر نـفـسـه، ص ١٨٤، و Heinrich Nutzel, *Katalog der orientalischen Münzen* (Berlin: Die Münzen der östlichen Kalifen, 1898), p. 9, no. 21.

عن هذا الدينار، انظر: النقشبندي، **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني**، ص ١١٨.

تابـــع

حوالى سنة ٣٠هـ (فلس)	دمشق	(دمشق) (درهم وفيه) وافية [٢٢]
حوالى سنة ٣٠هـ (فلس)	حمص	(بسم الله) (طيب)[٢٣]
حوالى سنة ٣٠هـ (فلس)	طبرية	(محمد رسول الله)[٢٤]
حوالى سنة ٣٠هـ (فلس)	طبرية	(لا إله إلا الله وحده لا شريك له)[٢٥]
سنة ٣٠هـ (درهم)	دارا بجرد	(بسم الله)[٢٦]

ملاحظات:

(*) لا يهدف الجدول الرقم (٣ ـ ٤) إلى إحصاء وجرد كل القطع النقدية الإسلامية المعروفة، بل يهدف في الدرجة الأولى إلى توثيق ضرب النقد في البدايات، لما لها من أهمية ودلالة على وجود الدولة العربية الإسلامية التي ضربتها، ثم محاولة إعطاء فكرة عن استمرار عملية ضرب النقود في الدولة الإسلامية، والإشارة إلى ما نقشه العرب من كتابات دينية أو سياسية أو إدارية في هذه الفترة للتعرف إلى دلالاتها السياسية أو الحضارية بشكل عام.

(١) عبد الرحمن فهمي، **النقود العربية: ماضيها وحاضرها** (القاهرة: المكتبة الثقافية، ١٩٦٤)، ص ٢٧، وسليم عرفات المبيض، **النقود العربية الفلسطينية وسكتها المدنية الأجنبية: «من القرن السادس قبل الميلاد وحتى عام ١٩٤٦م** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، ص ١٤٠.

(٢) A. Grohmann, *Einführung und Chrestomathie zur arabischen Papyruskunde*, Archiv orientailnii. Monografie; v. 13 (Praha: Staitnii pedagogickeì nakl., 1954), p. 214.

(٣) انستاس ماري الكرملي، **النقود العربية وعلم النميات** (القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٣٩)، ص ٩٩ ـ ١٠٠، و Grohmann, Ibid., p. 23.

(٤) John Walker, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umaiyed Coin*, Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum; v. 2 (London: Trustees of British Museum, 1956), p. 19, no. 55, and Adolf Grohmann, *Arabische Pallographie*, 2 vols. (Wien; Graz, Wien, KBin Kommission, 1967-1971), p. 76.

(٥) Walker, Ibid., vol. 2, p. 20, nos. 57-62; p. 21, nos. 63-71 and p. 22, no. 27, and Grohmann, *Arabische Pallographie*, p. 76.

(٦) نهر تيرى (بالألف المقصورة) بلد من نواحي الأهواز. انظر: شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، تحرير فرديناند وستنفلد عن مخطوطات برلين، سانت بطرسبرغ، ٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨؛ اكسفورد؛ ليبزيغ: بروكهاوس، ١٨٦٦ ـ ١٨٧٣)، ج ٥، ص ٣١٩، أما مرو، فهناك مدينتان تحملان هذا الاسم، **الأولى** مرو الروذ، وهي تقع على نهر اسمه الروذ فنسبت إليه، **والثانية** مرو الشاهجان، وهي مرو العظمى، أشهر مدن خراسان التي انطلقت فيها الدعوة العباسية وحركتها العسكرية سنة ١٢٩هـ، وقضت على دولة بني أمية. لموقع المدينتين (ج ٥، ص ١١١ ـ ١١٦). ولسجستان خراسان وسجستان البصرة (ج ٣، ص ١٩٠ ـ ١٩٢).

(٧) درهم سجستان عليه «بسم الله»، وعلى درهم مرو «جيد»، وعلى درهم نهر تيرى «بسم الله»، انظر: ناصر السيد محمود النقشبندي، **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني** (بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٦٩)، ص ٢٠ ـ ٢١ و٣٨ ـ ٤١، و John Walker, *A Catalogue of the Arab Sassanian Coins*, Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum; v. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1967), p. 3, nos. 1-2 and p. 4, no. 8.

ويعطيها كعادته تاريخ ٣١هـ، لأنه يعتبر التاريخ الذي تحمله (٢٠) هو السنة العشرين من حكم يزدجرد المقابلة لسنة ٣١هـ.

(٨) الري، مدينة مشهورة من أمهات البلاد وأعلام المدن، ليس في المشرق أعمر منها، وتقع جنوبي بحر قزوين، فُتحت سنة ٢٠هـ، انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٣، ص ١١٦ ـ ١٢٢.

(٩) النقشبندي، المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١ و٣٨ ـ ٤١؛ Walker, *A Catalogue of the Arab Sassanian Coins*, vol. 1, p. 5, no. M, ENT. I,

ويعطيها على طريقته تاريخ ٣٢هـ، A. D. Mordtmann, «Zur Pehlevi-Münzkunde: I. Die ältesten muhammedanischen Münzen,» *Zeitschrift der Deutschen MorgenlÌndischen Gesellschaft* (ZDMG), vol. 33 (1879), p. 160, no. 560.

(١٠) انـظـر: Walker, Ibid., vol. 1, p. 9, no. 26, and Grohmann, *Einführung und Chrestomathie zur arabischen Papyruskunde*, p. 203.

(١١) انظر: Walker, Ibid., vol. 1, p. 6, no. ANS. 1, and Mordtmann, Ibid., p. 84, no. 4.

وأعطوها تاريخ ٣٦هـ.

(١٢) انظر: Walker, Ibid., vol. 1, p. 7, no. M. 2.

ونيسابور هي أبرشهر، ومن أسمائها نيشاوور، فُتحت أيام عمر بن الخطاب، انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ١، ص ٢٨٩؛ ج ٢، ص ٦٥ وج ٥، ص ٣٣١.

(١٣) انظر: Walker, Ibid., vol. 1, p. 7, no. M. 4, and Mordtmann, Ibid., p. 84, no. 3.

(١٤) انظر: Walker, Ibid., vol. 1, p. 8, no. T. 1, and Mordtmann, Ibid., p. 150, no. 741.

وجعلها سنة ٣٨هـ، ولنهر تيرى، انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ١١١ ـ ١١٦.

(١٥) انظر: Walker, Ibid., vol. 1, p. 8, no. T. I, and Mordtmann, Ibid., p. 150, no. 741.

وجعلوها سنة ٣٩هـ.

(١٦) انظر: Walker, Ibid., vol. 1, p. 8, no. 5.

ونهاوند هي أقدم مدن الجبال. فُتحت سنة ١٩ أو ٢٠ ـ ٢١هـ، ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ٣١٣، ذكرها الطبري ضمن أحداث سنة ٢١هـ، وقال عن سيف أن فتحها كان سنة ١٨هـ السنة السادسة لإمارة عمر. وهذا يعني أنها فُتحت سنة ١٩هـ، لأن عمر تولى الخلافة سنة ١٣هـ، وروي عن الشعبي أنها فُتحت في أوائل سنة ١٩هـ، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب؛ ٣٠، ١٠ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٨)، ج ٤، ص ١١٤ وج ٥، ص ١٣٦.

(١٧) انظر: Walker, Ibid., vol. 1, p. 9, no. M. 6; p. 10, no. 14, no. ENT. 3

وأردشيرخُرّة: من أجل كور فارس منسوبة إلى أحد ملوك فارس (أردشير)، وفيها مدن كثيرة، ربما كان أشهرها شيراز وجور وسيراف، أي أنها كورة وليست مدينة، انظر: ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٦.

(١٨) انـظـر: Walker, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umaiyed Coin*, vol. 2, p. 2, no. Bel. 2.

(١٩) انظر: Ibid., vol. 2, p. 5, no. 6; p. 12, no. 35 and p. 6-8, nos. 14-18 and 21.

(٢٠) انظر: Ibid., vol. 2, p. 6, no. 12 and p. 14, no. 42.

(٢١) انظر: Ibid., vol. 2, p. 7, no. 18.

(٢٢) انظر: Ibid., vol. 2, p. 8, no. ANS, 1-3.

(٢٣) انظر: Ibid., vol. 2, pp. 10-11, no. 27; p. 10, nos. 28-31 and p. 11, no. 33.

وكلّها تحمل عبارة «بسم الله».

(٢٤) وتبدو أهمية هذه القطعة النقدية (الفلس) في أنها حملت هذه العبارة الهامة «محمد رسول الله»، التي ستتكرر في ما بعد. انظر: Walker, Ibid., vol. 2, p. 16-17, no. 52.

(٢٥) انظر: Ibid., vol. 1, p. 17, no. J.I.

(٢٦) انظر: Ibid., vol. 1, p. 10, no. 14, ENT. 3.

دارابجرد: اسم ولاية في فارس، وقرية من كورة اصطخر، وموضع في نيسابور. وهناك موضع دارابجرد: كورة في فارس، من مدنها (فسا)، وهي أكبر منها وأعمر إلا أن الكورة منسوبة إلى دارابجرد، وموضع آخر هو محلة من محال نيسابور، انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٤١٩ و٤٤٦.

وهناك دراهم مضروبة في هذا التاريخ نفسه، وتحمل عبارة «بسم الله» أيضاً، ومدن ضربها، نهاوند، وهمدان. . .[(١٢٦)].

الجدول الرقم (٣ ـ ٥)
بعض الدراهم المضروبة والنقوش المدونة عليها

تاريخ الضرب	مدينة الضرب	العبارات المدونة على النقد
٣١هـ	نيسابور	(بسم الله الملك)[(١)]
٣٥هـ	نيسابور	(بسم الله ربي)[(٢)]
٣٥هـ	بهقباذ	(بسم الله)[(٣)]
٣٥هـ	الري	(بسم الله)[(٤)]
٣٧هـ	سجستان	(بسم الله ربي)[(٥)]
٣٩هـ	أردشيرخُرَّه	(بسم الله ربي)[(٦)]
٤٠هـ	البصرة	هذا الدرهم سبق الحديث عن أهميته أعلاه، ونعيد هنا العبارات الإسلامية بالعربية. وهو درهم عربي خالص كما سبق ذكره، أما العبارات التي حملها فهي: ـ في مركز الوجه الأول: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له». ـ وفي طوق الوجه الأول: «بسم الله. ضرب هذا الدرهم بالبصرة في سنة أربعين». ـ وفي مركز وجه الثاني: «الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد». ـ وفي طوق الوجه الثاني: «محمد رسول لله، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون»[(٧)]
سنة ٤١ هـ	دارابجرد	في مركز هذا الدرهم توثيق في غاية الأهمية لمصطلح سياسي إسلامي، حيث تظهر لأول مرة على النقد عبارة «معاوية أمير المؤمنين»، وإن كانت بالفهلوية (معاوية أمير وروشنكان)، وهو ما يعني أن معاوية بدأ بضرب النقد الذي حمل لقبه الرسمي منذ السنة الأولى لحكمه سنة ٤١هـ، وهذا التوثيق يسبق نقش سد الطائف بسبعة عشر عاماً، لأن النقش مؤرخ بسنة ثمان وخمسين، وعلى الطوق ظهرت عبارة «بسم الله»[(٨)].

يتبـــع

(١٢٦) انظر: Walker, *A Catalogue of the Arab Sassanian Coins*, vol. 1, p. 10, no. 15, no. RB. 2 and p. 11, no. M. 9 and no. 16.

وجاء لدى النقشبندي ذكر دراهم مضروبة في أماكن مختلفة من مدن المشرق تحمل كلها عبارة «بسم الله»، «بسم الله ربي»، «لله» «بركة»، ضُربت بين ٢٥-٣٥هـ. انظر: النقشبندي، **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني**، ص ٤٢ ـ ٤٧، يذكر فيها «٤٧ درهماً» ويعطيها أرقاماً تبدأ بالرقم ٥، وما بعده.

تابـــع

سنة ٤١هـ	دارابجرد	«بسم الله»، كما ظهر اسم الوالي عبد الله بن عامر بالفهلوية[٩]. ويشكل هذا الدرهم بداية ذكر أسماء الولاة على الدراهم، وخاصة في المشرق.
سنة ٤٢هـ	البصرة	«بسم الله»[١٠]
سنة ٤٣؟	دارابجرد	(زياد بن أبيه) بالفهلوية[١١]؟
سنة ٤٣هـ	دمشق	(بسم الله. لا إله إلا الله وحده. محمد رسول الله)[١٢] (ثلث وأربعين)
سنة ٤٤هـ	بشابور	(عبد الله بن عامر) بالفهلوية[١٣]

ملاحظات:

(١) انظر: النقشبندي، **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني**، ص ٤٣، الرقم ٦، سنة (٣٠)، Walker, *A Catalogue of the Arab Sassanian Coins*, vol. 1, p. 12, no. M. 10.

(٢) انظر: Walker, Ibid., vol. 1, p. 13, no. Zam 1, and Mordtmann, «Zur Pehlevi-Münzkunde: I. Die ältesten muhammedanischen Münzen,» p. 150, no. 751.

(٣) انظر: Walker, Ibid., vol. 1, p. 13, no. 19.

وبهقباذ اسم لثلاث كور في منطقة بغداد من أعمال سقي الفرات، وهي: بهقباذ الأعلى والأوسط والأسفل، كل منها يضم عدة طساسيج، انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٥١٦. لذا يصعب تحديد أيها المقصود هنا.

(٤) انظر: Walker, Ibid., vol. 1, p. 14, no. K. I and no. T.3, and Mordtmann, Ibid., p. 150, no. 754.

(٥) كما ضربت دراهم في السنة نفسها في مدن أخرى كالري ونيسابور، تحمل حدود العبارة أو «بسم الله»، «ربي الله»، «بسم الله» في نيسابور، انظر: Walker, Ibid., vol. 1, p. 15, no. 21; no. RB. 3; no. P. I and p. 16, no. ANS. 2 and no. ETN. 5.

وانظر: دراهم ضُربت سنة ٣٨ تحمل العبارات نفسها، انظر: النقشبندي، **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني**، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٦) انظر: Walker, Ibid., vol. 1, p. 16, no.13, no. M. 14, and Mordtmann, Ibid., p. 85, no. 15 and p. 50, no. 290.

(٧) لهذا الدرهم الهام في تاريخ النقود العربية، انظر: Henri Lavoix, *Catalogue des monnaies musulmanes de la bibliothéque nationale*, americana (Paris: Imprimerie Nationale, 1887), no. 158, p. 158, Taf. 2; Nadia Abbott, *Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development* (Chicago: University of Chicago Press, 1939), Taf. 3 and 5, p. 7, and Grohmann, *Arabische Paläographie*, vol. 2, p. 77 (Taf. 17, 2).

(٨) انظر: Walker, Ibid. vol. 1, pp. 25-26, no. 35 and p. 26, no. B.3, Th. 4 and no. 36.

وانظر أيضاً: النقشبندي، **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني**، ص ٢٢ ـ ٢٣ و٥٤، الرقم ٢٠ وص ٥٥.

(٩) انظر: Walker, Ibid., vol. 1, pp. 70-71, no. Th. 7, M. 27, and Mordtmann, Ibid., p. 98, no. 174.

(١٠) يعلق مورتمان (Mordtmann) على تاريخ هذا الدرهم ويقول إنه لا يمكن إلا أن يكون ٤٢هـ، لأن خسرو حكم مدة ٣٨ سنة، وبالتالي يجب أن يكون ٤٢ هو تاريخ الهجرة. وهذا يصدق على كل التواريخ المدونة على النقد المضروب في هذه الفترة. انظر: Mordtmann, Ibid., Bd. Y, pp. 505-506.

كما يذكر درهماً مضروباً في سنة ٢٥هـ ويحمل عبارة «بسم الله»، ويفترض مكان ضربه الحيرة، انظر: ص ٥٠٥.

(١١) هذا الدرهم، إن صحت قراءته من حيث التاريخ والاسم، يبرز قضية تبدو غير مقنعة، لأن اسم

زياد يبدو هنا «ابن أبيه»، وذلك قبل أن يتولى أية سلطة أيام معاوية، إذ إنه تولى البصرة فعلاً في سنة ٤٥هـ، الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٥، ص ٢١٦، إضافة إلى أنه لم يتول أي منصب منذ سنة ٤١هـ، عندما تولى معاوية إلى أن قدم عليه سنة ٤٢هـ. أما استنتاج الناشر مورتمان أنه كان فعلاً يدعى «زياد بن أبيه» قبل أن يلحقه معاوية بنسبه، فلا يبدو مقنعاً، فكيف يضرب نقد باسمه دون أن يتولى أي عمل. انظر:
Mordtmann, Ibid., Bd. 19, p. 465, no. 763 and p. 463-66, no. 155.

بينما علّق الناشر نفسه على هذا الدرهم بقوله: إن هذا يؤكد ما ذكرته الروايات العربية من أن زياداً يدعى زياد بن أبيه ثم صار يدعى زياد بن أبي سفيان، كما أكدت النقود المضروبة باسمه، دون أن يلتفت إلى أن هذه الروايات نفسها أكدت أن استلحاقه تم في سنة ٤٤هـ، بعد أن قدم على معاوية في سنة ٤٢، ثم أقام في الكوفة تحت المراقبة إلى أن استلحق بنسب معاوية ثم ولاه البصرة سنة ٤٥هـ. لذلك نرى أن القراءة للتاريخ أو الاسم كانت خطأ، أو أنها تصحح المعلومات التاريخية حول ولاية زياد، إن صحت القراءة، وهذا ما نشك فيه. لعلاقة زياد بمعاوية بعد مقتل علي سنة ٤٠هـ إلى أن ولاّه البصرة سنة ٤٥هـ، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٧٨، ١٧٦ ـ ١٧٩، ٢١٤ ـ ٢١٦ و٢٣٤، وأبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، رواية تقي بن مخلد؛ حققه سهيل زكار، ٢ ج، ط ٢ (دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٧٧)، ص ٢٠٧.

(١٢) ذكر مورتمان هذا الدرهم المضروب في دمشق، وقال إنه يجب أن يعود إلى سنة ٤٣ (ثلث وأربعين)، التي كتبت بالعربية وليس إلى سنة (ثلث وسبعين)، كما قرأها باحث آخر، وحجته أن هذا الدرهم الذي يحمل صورة خسرو أو الضرب باسم خسرو توقف في النقود الإسلامية في سنة ٥٠هـ، ولذلك يجب أن يعود تاريخ هذا الدرهم إلى سنة ٤٣هـ. وتكمن أهمية هذا الدرهم، برأينا، أنه حمل إلى جانب البسملة ذكر الشهادتين، إضافة على تاريخ الضرب باللغة العربية. انظر: A. D. Mordrtmann, «Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Legenden: Zweiter Nachtrag,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG), vol. 19 (1865), p. 465, no. 154.

ولكن أهمية هذا الدرهم أنه حمل البسملة مع الشهادتين.

(١٣) Walker, *A Catalogue of the Arab Sassanian Coins*, vol. 1, p. 47, nos. 68-69, and A. D. Mordtmann, «Zu der Münze des Chalifen Katarî, Bd. VIII, S.842 f.,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG), vol. 9 (1855), Bd. 12, p. 52.

وهناك درهم آخر مضروب سنة ٤٧هـ في أردشيرخزة يحمل الاسم نفسه مع عبارة «بسم الله». انظر:
Walker, Ibid., vol. 1, p. 47, no. 67.

وقد ظهر اسم عبد الله بن عامر على الدراهم بالفهلوية في أيام ولايته الأولى على البصرة، التي تولاها بين سني ٢٩ ـ ٣٦هـ لعثمان، وفي سنة ٤١ ـ ٤٤هـ لمعاوية. وقد عثر على نقد يحمل اسمه في كل من نهر تيرى سنة ٣١، ٤٢ ـ ٤٤هـ، وبيشابور، سنة ٤٤هـ، ودارابجرد سنة ٤١، ٤٣هـ، ومرو سنة ٤١هـ، انظر: النقشبندي، **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني**، ص ٢٥ ـ ٢٦. ولكن العثور على درهم يحمل اسمه ومضروب في سنة ٤٧هـ يعتبر أمراً غير مقبول، لأنه كان قد عُزل عن ولاية البصرة سنة ٤٥هـ، عندما أسندت ولايتها إلى زياد، كما سبق وأشرنا سابقاً. ولذلك لا بد أن يكون التاريخ الذي حسب في ضوئه وقت الضرب خطأ، وربما يعود إلى سنة ٣٥هـ، وهو الوقت الذي كان فيه والياً لعثمان. وهذا يصدق أيضاً على الدرهم الذي أُشير إليه أنه من ضرب سنة ٤٠هـ في تبريز، فهو أيضاً لا يمكن اعتباره صحيحاً لأن ولاية ابن عامر الثانية للبصرة ابتدأت في سنة ٢٩ ـ ٣٠هـ، فإذا اعتبر ضربه سنة ٢٩ أو ٣٠، فإن ذلك يوافق فعلاً ولايته الأولى لعثمان على البصرة. انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٥، ص ١٧٠ ـ ١٧١، وانظر: Walker, Ibid.,vol. 1, p. 47, no. 67

ولهذا الدرهم، انظر: Mordtmann, Ibid., vol. 9, p. 50, no. 29.

واعتقد أن مثل هذه الأخطاء وقعت بسبب خطأ تاريخ الدراهم حسب رأيه، لأنه كان يحسب التواريخ على الدراهم مقدمة حوالى ١٠ ـ ١١ سنة حسب التوقيت اليزدجردي، لذا وقعت مثل هذه الأخطاء التي تناقض معلومات الروايات التاريخية المتفق عليها. أما إذا عدل التاريخ للتقويم الإسلامي فإن ذلك يتوافق تماماً مع الروايات المذكورة.

وأكثر من يظهر اسمه على الدراهم التي ضُربت في مدن المشرق هما زياد بن أبي سفيان وابنه عبيد الله بن زياد، ويظهر اسم زياد، الذي تولى البصرة سنة ٤٥ ـ ٥٠هـ، ثم أضيفت إليه الكوفة مع البصرة سنة ٥٠ ـ ٥٣هـ، فتكون مدة حكمه ٤٥ ـ ٥٣هـ، وكان على فارس لعلي بن أبي طالب قبل ذلك في سنة ٣٨ ـ ٤٠هـ[١٢٧]. ويظهر اسمه على الدراهم التي ضربها في كثير من المدن، وفي كل سنوات حكمه تقريباً، وكانت العبارتان اللتان حملتهما دراهمه (بسم الله) و(بسم الله ربي)، وهما الأكثر. كما حملت اسمه بالفهلوية (Ziyat i-Abusufiyan) أو (Ziyat i-Abusufan). وقد ضرب نقوده في أغلب مدن الضرب في المشرق، وكذلك في السنوات التي تولى فيها، سواء البصرة أو البصرة والكوفة معاً، فنجد أنه ضرب في أبر شهر واصطخر، وبيشابور، والبصرة، ودارابجرد، ودست ميسان[١٢٨]، والري، وزنجان[١٢٩]، ونهاوند ونهر تيرى، وهمدان[١٣٠]، وزرنج[١٣١]، في سنوات ولايته كلها تقريباً، ابتداءً من سنة ٤٥هـ، وهي السنة التي تولى فيها البصرة حتى وفاته سنة ٥٣هـ[١٣٢]. ورغم الاتفاق على وفاته في هذا العام، فقد ذكر ووكر درهماً ظهر عليه اسمه مما ضُرب في البصرة سنة ٥٥هـ[١٣٣]، ودرهماً آخر ضُرب في دارابجرد في السنة نفسها[١٣٤]. وأعتقد أن مثل هذا التاريخ الذي ذكر بعد وفاة زياد بسنتين يؤكد خطأ ما ذهب إليه ووكر ومن اتخذ سبيله في جعل التاريخ المضروب على النقد هو تاريخ حكم يزدجرد، وبالتالي قدموا التاريخ المضروب دائماً عشر سنوات أو إحدى عشرة سنة دائماً ليوافق حسابه. ولذلك، فإن الأدق في قراءة تاريخ هذين الدرهمين أن يعادا إلى

---

(١٢٧) انظر: ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ٢٠٧ و٢١٠ ـ ٢١٢، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٥، ص ٢١٦ و٢٣٤.

(١٢٨) دست ميسان، كورة جليلة بين واسط والبصرة والأهواز، وأقرب ما تكون إلى الأهواز وميسان نفسها قصبة كورة ميسان، انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٢، ص ٤٥٥ وج ٥، ص ٢٤٢.

(١٢٩) زنجان: وهي بلد كبير يقع بين الجبال وآذربيجان، وهي قريبة من قزوين، وتقع إلى الجنوب الشرقي لبحر قزوين، انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٢.

(١٣٠) همذان: هي همذان بالذال، وهي أكبر مدن الجبال، فُتحت أواخر أيام عمر، انظر: ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ١٥١، ولهمذان، انظر: المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤١٠ ـ ٤١٤.

(١٣١) زرنج: وهي مدينة قصبة سجستان، لأن سجستان اسم الكورة كلها، انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣٨.

(١٣٢) توفي زياد في سنة ٥٣هـ، انظر: ابن خياط العصفري، المصدر نفسه، ص ٢١٩، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٥، ص ٢٨٨.

(١٣٣) انظر: Walker, *A Catalogue of the Arab Sassanian Coins*, vol. 1, p. 40, no. Cam. 4.

(١٣٤) انظر: Ibid., vol. 1, p. 41, no. 61.

سنة ٤٥هـ، وهي سنة تولّي زياد ولاية البصرة، وليس إلى سنة ٥٥هـ، بعد سنتين من وفاة زياد. أما أن يحمل النقد اسمه بعد وفاته بسنتين، فهذا أمر يجعل الأمر محل تساؤل وشك[١٣٥]، خصوصاً أننا نرى نقوداً مضروبة باسم ابنه في سنة ٥٦هـ، وهذا ما يمثل الواقع، لأن ابنه تولى الأمر بعده في سنة ٥٦هـ فعلاً.

ويظهر اسم خليفة زياد على البصرة، وهو سَمُرة بن جندب، كما تولاها بعد وفاته سنة ٥٣هـ، فترة من الزمن[١٣٦]، إذ عُثر على درهم يحمل اسمه بالفهلوية (Smra - i-Zundapan) ويحمل بالعربية عبارة «بسم الله»، وهو من ضرب دارابجرد سنة ٥٢/ ٥٣هـ[١٣٧].

أما ما ضربه عبيد الله بن زياد، الذي تولى خراسان أولاً سنة ٥٤هـ، ثم تولى الكوفة والبصرة سنة ٥٥هـ، واستمر في أيام يزيد بن معاوية، حتى خرج من البصرة بعد وفاة يزيد سنة ٦٤هـ[١٣٨]، فقد حمل اسمه بالفهلوية (Abitala i-Ziyatan)، وتكررت العبارات المنقوشة على دراهمه التي كانت أيام والده وهي: «بسم الله»، «بسم الله ربي»، وقد ضُربت دراهمه في البصرة ٥٦ ـ ٦٤هـ، وبلخ ٦٢هـ، وبهقباذ ٦٠ ـ ٦١هـ، ودارابجرد ٥٥ ـ ٦٠هـ، ٦٣ ـ ٦٤هـ، وبيشابور ٦٣ ـ ٦٤هـ، وسجستان ٦٥ ـ ٥٨ ـ ٦٣هـ، وكرمان ٥٦، ٥٩ ـ ٦٢هـ، إضافة إلى أماكن أخرى كثيرة مثل هراة[١٣٩]، وزرنج، والري، واصطخر، ودست

---

(١٣٥) للنقود التي ضُربت في عهد زياد وحملت اسمه بالفهلوية انظر: النقشبندي، **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني**، ص ٢٤ ـ ٢٥؛ Walker, Ibid., vol. 1, pp. 36-45; p. 36, no. 50; p. 37, no. 23, No. ENT. 6, B. 7; p. 38, No. ANS. 9, RB7, no. 5; p. 39, no. 5, No. M. 23; p. 40, no. 58; p. 42, No. ENT. 7, OI, C. 5, no. 62, No. I16; p. 43, no. I. 17, nos. 63-64; p. 44, No. Dam. I. and p. 45, no. 65, ENT. 9; A. D. Mordtmann: «Erklärung der Münzen mit Pehlvi-Legenden,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZMDG), vol. 8 (1854), p. 152, no. 764, and «Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Legenden: Zweiter Nachtrag,» p. 446, no. 156.

(١٣٦) ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ٢١٩، وكان زياد يولي سمرة بن جندب حين يشخص من البصرة إلى الكوفة بعد ما جمعتا له، ثم تولاها سمرة بعد وفاة زياد. انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٥، ص ٢٣٦ و٢٩٢. وكان زياد في أثناء جمعهما له يقيم في البصرة ستة أشهر وفي الكوفة ستة أشهر (ج ٥، ص ٢٤٦).

(١٣٧) انظر: النقشبندي، المصدر نفسه، ص ٢٥، و Walker, Ibid., vol. 1, p. 46, no. 26.

(١٣٨) ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ٢٢٣، والطبري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٩٥ و٢٩٩. وانظر أحداث سنة ٦٤هـ، ص ٥٠٤ ـ ٥٢٣.

(١٣٩) هراة: مدينة من أمهات مدن خراسان، وتقع شمال غربي أفغانستان اليوم، والنسبة إليها هروي، وكذا بلخ من مدن خراسان العظمى، انظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٥، ص ٣٩٦، ولبلخ، انظر: ج ١، ص ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

ميسان، وسوسة[١٤٠]. ويظهر مّما عُرف من دراهمه أنه ضربها في كل سنوات حكمه وفي مختلف دور الضرب في المشرق، إضافة إلى البصرة وبعض مناطق العراق كبهقباد[١٤١]. أما الدراهم التي ضربها عبيد الله بن زياد وحملت اسمه، فقد أحصى ووكر كثيراً منها، كما ذكرها مورتمان قبله[١٤٢].

وتؤكد قطع الدراهم من أيام ابن زياد ما ذكره البلاذري عن داود الناقد قوله: «رأيت درهماً شاذاً لم ير مثله عليه عبيد الله بن زياد»[١٤٣]. وكعبيد الله ابن زياد، فقد ضرب ابنا زياد الآخران: سلم بن زياد الذي تولى خراسان سنة ٦٠ ـ ٦٤هـ[١٤٤]، وعبد الرحمن بن زياد الذي تولى نيسابور سنة ٥٨ ـ ٦١هـ[١٤٥]. وحملت الدراهم التي ضرباها اسميهما بالفهلوية (Slmi -Ziyatan) و(Apdramani-Ziyatan)، وحملت العبارات الإسلامية مثل «بسم الله»، و«لله الحمد»، و«بسم الله العزيز». وضرب سلم الدراهم في أبرشهر وأردشيرخرّه، وبلخ، ودارابجرد، وسجستان ومرو، وهراة. لكن بعض الدراهم التي حملت اسمه كانت من ضرب سنة ٥٨هـ، وهو ما يعني أنه تولاها قبل التاريخ الذي تذكره الروايات التاريخية[١٤٦]، وكذلك دراهم عبد الرحمن، التي ضُربت في نهر تيرى، بهرام قباذ، بقهباذ، دارابجرد. ويوضح بعض الدراهم أنه تولى السلطة

---

(١٤٠) وهي السوس من بلاد خوزستان، كانت تابعة للبصرة، انظر: ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١، والنقشبندي، **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني**، الذي يكتب عند ذكر سوسة (إيران)، بين قوسين، ص ٢٢، أو إيران (سوسة).

(١٤١) انظر: النقشبندي، المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(١٤٢) انظر: Mordtmann: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG), vol. 4 (1850), p. 506-607, and «Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Legenden: Zweiter Nachtrag,» p. 485, no. 69 and 70-71, and Walker, *A Catalogue of the Arab Sassanian Coins*, vol. 1, vol. 1, p. 54, no. ENT. 11, بلخ (p. 55, no. B. 12, I. 27) بهقباذ (no. Cam. 3)، نيسابور (pp. 56-60)، دراهم كثيرة من ضرب البصرة، pp. 62-64. دارابجرد. نكتفي بهذه الأمثلة. ولمتابعة المدن والزمن الذي ضرب فيه عبيد الله نقده، انظر: Walker, Ibid., vol. 1, pp. 54-74.

حيث نجد كل السنوات وأرقام الدراهم هناك، ولا داعي للتكرار هنا.

(١٤٣) البلاذري، **كتاب فتوح البلدان**، ص ٤٦٨.

(١٤٤) انظر: ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ٢٣٥ و٢٦٢، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٥، ص ٢٧١، ولّاه يزيد على خراسان وسجستان.

(١٤٥) ولّاه معاوية خراسان مع أخيه عبيد الله سنة ٥٩هـ، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣١٥.

(١٤٦) انظر: النقشبندي، **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني**، ص ٢٧، و Walker, *A Catalogue of the Arab Sassanian Coins*, vol. 1, p. 74, no. 109-111 and p. 75, no. 112-114, No. B.23 and p. 77-87.

قبل سنة ٥٨هـ أيضاً[١٤٧]. كما تظهر على الدراهم أسماء ولاة آخرين على بعض مناطق المشرق مثل، الحكم بن أبي العاص[١٤٨]، وطلحة بن عبد الله الخزاعي، وظهرت أسماء بالفهلوية (HKM i-Abulajan) و(TLHa-i-Apdulaan)، وحملت نقود الحكم عبارة «بسم الله رب الحكم»[١٤٩] بالعربية.

أما طلحة، فظهرت على دراهمه عبارة «طلحة لله» بالعربية[١٥٠] سنة ٦٤هـ، والربيع بن زياد الحارثي سنة ٥١هـ، الذي ولاه زياد على خراسان سنة ٥١هـ وحملت دراهمه «بركة»، «بسم الله»[١٥١]. كما ظهر اسم عبد الله بن خازم، الذي تولى نيسابور نائباً لعبد الله بن عامر[١٥٢] سنة ٣٣ ـ ٣٦هـ، من سنة ٤١ ـ ٤٤هـ، أميراً لها، ثم تولى لابن الزبير خراسان من سنة ٦٤ ـ ٦٩هـ، فظهر اسمه بالفهلوية وعلى الطوق «باسم الله»، وضرب دراهمه في مدن عدة مثل بلخ وزرنج ومرو والروذ، ولكن يظهر اسمه على دراهم ضُربت في السنوات ٥٥، ٥٧ ـ ٥٩هـ، مّما يُشعر بأنه تولى السلطة في هذه السنوات في عهد معاوية أيضاً[١٥٣].

وقد تحدث ووكر عن قطع نقدية لا تحمل تاريخاً، لكنه جعلها بين سنة ٥٠ ـ ٧٠هـ/ ٦٧٠ ـ ٦٩٠م. وهي تحمل عبارات إسلامية وعبارة «خليفة الله أمير

---

(١٤٧) انظر: النقشبندي، المصدر نفسه، ص ٢٧، و Walker, Ibid., vol. 1, p. 84, no. 84, No. 151 and p. 85, no. 152.

(١٤٨) النقشبندي، المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩ وهو الحكم بن أبي العاص الثقفي. كان من أهل البصرة وأولاده أشراف فيها. انظر أيضاً: ابن سعد، **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**، ج ٧، قسم ٢، ص ٢٧ ولا ذكر له في ولاية خراسان في سنة ٥٦هـ أو ٥٨هـ في المصادر، والطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٥، ص ٢٢٥، ولكنه يظهر في نشاطات الفتح، سنة ٢٣ فقط (ج ٤، ص ١٧٦ ـ ١٧٧).

(١٤٩) انظر: Walker, Ibid., vol. 1, p. 86, No. Dam. 7, No. ENT. 17.

(١٥٠) ابن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١، سنة ٦٣هـ، و Walker, Ibid., vol. 1, p. 95, no. 191.

(١٥١) انظر: Walker, Ibid., vol. 1, p. 127, No. ANS, 17.

(١٥٢) انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٥، ص ٢٨٥؛ ابن خياط العصفري، المصدر نفسه، ص ٢٠٨، و Walker, Ibid., vol. 1, p. 87, No. B. 28 and pp. 87-95,

كما توثق الدراهم لابنه محمد الذي ضرب دراهم في حوالى سنة ٦٧هـ تحمل اسمه «محمد بن عبد الله» Mhmti-Apdula، وتواصل النقود التوثيق للولاة الذين تولوا أيضاً بعد سنة ٦٥هـ، وهو ما يجعلهم خارج موضوع هذه الدراسة.

(١٥٣) انظر: Walker, *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umaiyed Coin*, vol. 2, pp. 30-31.

المؤمنين»، وهو ما يرجح عودتها إلى خلافة عبد الملك[١٥٤]. لكنه ذكر نقوداً غير مؤرخة جعلها بين ٥٠ ـ ٦٥هـ/ ٦٧٠ ـ ٦٨٥م مضروبة في «إيليا فلسطين» بالعربية، وعلى الوجه «محمد رسول الله»، وظهرت عليها صورة الخليفة واقفاً، كما ظهرت على دنانير ضُربت في مدن عدة من مدن الشام مثل حران، والرها، ودمشق، وسرمين، وعمان[١٥٥]، ويفترض أنها تعود إلى زمن معاوية أو يزيد أو مروان بن الحكم، إذا صحت نسبتها إلى هذه الفترة.

وقد عُثر على دراهم مضروبة في فترة خلافة عبد الملك بن مروان، أي بعد سنة ٦٥هـ، وحملت لقبه الرسمي «أمير المؤمنين»، وإلى جانبه لقب لم يُعرف من قبل، وهو «خليفة الله»؛ فقد جاء على بعض قطع النقد «عبد الملك أمير المؤمنين» أو «أمير المؤمنين خليفة الله» بالعربية، الأمر الذي يؤكد أن عبد الملك اتخذ لنفسه هذا اللقب الجديد إلى جانب اللقب المعتاد، وحمله بقية الخلفاء منذ أيام عمر بن الخطاب، وهو «أمير المؤمنين». ويبدو أن هذا اللقب الجديد اتخذه عبد الملك بعد مقتل عبد الله بن الزبير وقضائه على حركته سنة ٧٣هـ[١٥٦]؛ فقد حملت دنانير مضروبة في معرة مصرين اللقب المعتاد «عبد الله عبد الملك أمير المؤمنين»، وكنا لاحظنا من قبل أن لقب «أمير المؤمنين» كان أول ما ظهر لمعاوية على دراهم مضروبة في سنة ٤١هـ، رغم أن اللقب كُتب بالحروف الفهلوية[١٥٧].

وهناك من الدراهم التي ضُربت في بعض مدن المشرق ما يوثق للحركات المعارضة التي قامت ضد الدولة الأموية، كعبد الله بن الزبير الذي اتخذ لقب «أمير المؤمنين» أيضاً، وإن جاءت الكتابة بالحروف الفهلوية[١٥٨]، فقد عُثر على دراهم مضروبة في أردشير خرّة حملت عبارة «عبدالله أمير المؤمنين»، بالفهلوية

---

(١٥٤) انظر: Ibid., vol. 2, p. 22, no. 73 and pp. 23-25.

(١٥٥) انظر الأرقام التي وردت فيها، وهي تذكّر بما روي من أن معاوية ضرب دنانير عليها تمثاله. في: Ibid., vol. 2, pp. 22-29.

(١٥٦) النقشبندي، **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني**، ص ٥٧-٥٨، و Walker, Ibid., vol. 2, p. 30, no. 99 and p. 31, nos. 100-101.

ولألقاب عبد الملك على النقد الذي ضرب في أماكن عدة من بلاد الشام، انظر: Walker, Ibid., vol. 2, pp. 32-41.

(١٥٧) انظر: Walker, *A Catalogue of the Arab Sassanian Coins*, vol. 1, pp. 25-26, no. 35; p. 26, B. 3, Th. 4, no. 36 and p. 27, no. ANS. 6.

(١٥٨) النقشبندي، المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٩، و Walker, Ibid., vol. 1, p. 29, no. I. 14.

(Abdala Amiriwrushinkan) من ضرب سنة ٦٧هـ. وقد عُثر على كثير من الدراهم التي حملت هذه العبارة[١٥٩]. واللافت أن بعض هذه الدراهم ضُرب سنة ٦٢هـ، رغم أن الرواية التاريخية تتحدث عن بيعته سنة ٦٤هـ[١٦٠]. وبالمناسبة فقد ضرب ابن الزبير دراهم في مكة نقش عليها «محمد رسول الله» على وجه، و«أمر الله بالوفاء والعدل» على الوجه الآخر، وهي دراهم عربية خالصة، وسبقت دراهم عبد الملك العربية[١٦١].

لكن مصعب بن الزبير، الذي تولى العراق أيام أخيه، ضرب دراهم ظهر عليها اسمه ولكن بالحروف الفهلوية (مصعب بن الزبير)، إلا أن حافته حملت بالعربية اسمه (مصعب حسبه الله)[١٦٢].

أما قائد المعارضة الآخر، الذي قاد حركة الخوارج الأزارقة ضد الدولة الأموية أيام عبد الملك بن مروان، الذي حملت اسمه الدراهم التي ضربها، فهو قطري بن الفجاءة الذي ضرب دراهم حملت اسمه ولقبه بالفهلوية (قطري أمير المؤمنين) (Ktri-amir-i-Wrushinkan)، إضافة إلى شعار الخوارج المشهور (لا حكم إلا لله)، الذي نقش بالعربية، وهذا يؤكد ما ذكرته الروايات التاريخية عن بيعة قطري أميراً للمؤمنين من قبل الخوارج، ويؤكد في الوقت نفسه استخدام شعار الخوارج الرئيسي الذي رفعوه منذ أيام صفين سنة ٣٨هـ وما بعدها، وهو: لا حكم إلا لله، ورفعته كل حركات الخوارج، سواء كانوا من الأزارقة أو سواهم[١٦٣]. كما حمل بعض الدراهم عبارة «عبد الله قطري أمير المؤمنين» بالفهلوية[١٦٤].

ويلاحظ بشكل عام أن الدراهم التي ضُربت في المشرق حملت غالباً اسم الأمير الذي ضربها ابتداءً من سنة ٤١هـ، وأحياناً حملت اسم الخليفة الذي

---

(١٥٩) النقشبندي، المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٣، الرقم A. 2KA. 23, A. 22، و Walker, Ibid., vol. 1, p. 30, no. B. 4; p. 33, No. Do. I; p. 31, No. J. I., and p. 39, B. 5. B. 6, no. 39.

(١٦٠) انظر: الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ج ٥، ص ٥٦٤، وكان قبل ذلك ممتنعاً عن بيعة يزيد، وبايع لنفسه سنة ٦٤هـ، (ص ٤٩٦ و٥٢٨).

(١٦١) انظر: Grohmann, *Einführung und Chrestomathie zur arabischen Papyruskunde*, p. 204.

(١٦٢) انظر: Walker, Ibid., vol. 1, p. 102, no. I. 42 and p. 103-104.

(١٦٣) انظر: Ibid., vol. 1, p. 112, no. 2, no. I, 46.

(١٦٤) انظر: Ibid., vol. 1, p. 113, no. 219, no. 220 and, no. I, 47, and والنقشبندي، **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني**، ص ١٢٨.

ضُربت في عهده، كما حملت أسماء قادة الحركات التي عارضت الدولة الأموية، كما رأينا في حالتي عبد الله بن الزبير وقطري بن الفجاءة، بينما لم تحمل ذلك النقود المضروبة في مدن الشام، لكنها حملت أسماء الخلفاء الأمويين كمعاوية وعبد الملك. لكن النقد الذي ضُرب في الشام حمل عبارات إسلامية وبالعربية أكثر ممّا حمل ما ضُرب منها في مدن المشرق، وخاصة عبارات التوحيد، إذا استثنينا درهم البصرة من سنة ٤٠هـ.

يتبين لنا ممّا مر معنا أن ضرب العرب للنقد في الشام أو المشرق، كان قد بدأ فعلاً في فترة مبكرة جداً، بل يمكن القول إن العرب ضربوا هذه النقود، سواء الدراهم أو الفلوس ثم الدنانير، بعد استقرار الفتح في البلاد التي فتحوها منذ السنوات ١٧، ١٨، ٢٠هـ. كما استمر سك النقد في أماكن كثيرة من دور الضرب، سواء في الشام أو المشرق عموماً، وأنهم أضافوا إليها العبارات الإسلامية من اللحظة الأولى، رغم احتفاظهم بالطرز السابقة أول الأمر، أعني الطرز والإشارات الساسانية في المشرق والطرز البيزنطية في الشام. إلا أن التخلي عن هذه الرموز ازداد باطراد إلى أن رأينا أول درهم عربي خالص دون أية شائبة غريبة من ضرب البصرة، وفي سنة ٤٠هـ، وليس في أيام عبد الملك، كما زعم الكثير من الروايات والدراسات الحديثة. بل إن هذا الدرهم سبق نقود عبد الملك العربية الخالصة بأربعة عقود تقريباً. لكن مع استمرار وجود الضرب على النمط القديم، مع إضافة أسماء الولاة، وإن كانت بالفهلوية، فقد كُتبت العبارات الإسلامية دائماً، ومن البداية، باللغة العربية؛ إذ لم يُعثر على أي نقد لا يحمل دلالة عربية إسلامية ممّا ضربه العرب، حتى إن قادة الحركات المعارضة الذين خرجوا على الدولة الأموية كانوا قد ضربوا نقدهم بأسمائهم وأحياناً بشعاراتهم كالخوارج، ربما لتأكيد سلطتهم أمام الأمويين، فضربوا باسمهم وألقابهم الرسمية التي نافسوا فيها الخليفة الأموي وسلطته. وبالتالي، يؤكد النقد أنهم تمكنوا فعلاً من اقتطاع أجزاء من الدولة الأموية خلال الفترة التي نجحوا فيها ببسط سيطرتهم عليها. وينتهي وجود هذه الدراهم مع نجاح الأمويين بالقضاء على حركاتهم، كما ظهر من حالتي قطري بن الفجاءة وابن الزبير، اللتين قضى عليهما عبد الملك.

ويفيد نقدهم في معرفة المناطق التي سيطروا عليها والزمن الذي فرضوا فيه سيطرتهم، ويحدد الزمن الذي نجحت فيه الدولة الأموية بالقضاء عليهم عندما

توقّف ضرب النقد الذي ضربوه إبان نجاحهم. فعاد النقد أموياً فقط، ويحمل لقباً جديداً كثيراً ما رددته الروايات التاريخية وهو «خليفة الله»، إلى جانب «أمير المؤمنين»، خصوصاً بعد القضاء على حركة ابن الزبير سنة ٧٣هـ. فوثقت النقود المضروبة بعد هذا التاريخ لاتخاذ عبد الملك اللقبين معاً، وكأنه أراد أن يرسخ سلطته بعد القضاء على الخصوم، وخصوصاً حركة ابن الزبير الأكثر خطورة والأوسع انتشاراً. فربما اتخذ هذا اللقب لدعايات سياسية خدمت توجهات الدولة الأموية لبسط سلطتها واستعادة شرعيتها في ذلك الوقت.

خاتمــة

في نهاية حديثنا عن نشأة الدولة الإسلامية نقول: إننا حاولنا معالجة هذا الموضوع بالعودة إلى الروايات الأولى في المصادر الأولية المبكرة ممّا لم يكن حوله خلاف بين مادة هذه المصادر، إضافة إلى ما تمكّنا من الاطلاع عليه من وثائق كثيرة تعود إلى الفترة التي عالجها البحث، وتفسر الكثير من القضايا التي بحثتها الدراسة.

هذه الفترة التي تبدأ بما فعله رسول الله (ﷺ) بعد هجرته إلى المدينة من تأسيس سلطة كانت نواة الدولة الإسلامية، وتنتهي قبل خلافة عبد الملك بن مروان، دون الدخول في تفاصيل أي من الأحداث التاريخية بالطريقة التقليدية، إلا بما يخدم الحديث عن نشأة وتطور أو استمرارية هذه السلطة ـ الدولة ـ بل اتجه الحديث دائماً إلى ما سمّيناه مؤشرات السلطة في المرحلة المبكرة التي سبقت توفر الوثائق المادية، أي قبل سنة ٢٠هـ، ثم الاعتماد بعد ذلك على إثبات استمرارية هذه المؤشرات بالاستناد إلى الوثائق المادية المعاصرة للحدث التاريخي، من نقوش ووثائق بردية، عربية اللغة كانت أو يونانية أو قبطية أو ثنائية اللغة (عربية ـ يونانية غالباً)، إضافة إلى محاولة استقصاء مادة القطع النقدية التي ضربها العرب على الطرز السابقة من ساسانية أو بيزنطية على حد سواء.

واللافت للانتباه أن هذه الوثائق، بما تؤكده من أحداث أو إيراد أسماء بعض الشخصيات التي تتحدث عنها الروايات التاريخية من مشاركين بالأحداث في مصر بشكل خاص، إنما تبدأ بالظهور فعلاً حول التاريخ الذي اعتمدناه حداً فاصلاً بين الفترة التي تبدأ فيها الوثائق بالبروز والفترة التي سبقتها، أي التي تفتقر إلى الوثائق المادية، حيث تبدأ الوثائق، لحسن الحظ، بالظهور من خلال

البرديات والنقوش في الوقت نفسه، أي سنة ٢٢هـ؛ إذ إن أول النقوش العربية الإسلامية المعروفة، وكذلك البرديات العربية، تعود في كلتا الحالتين إلى سنة ٢٢هـ، بينما توفر بعض القطع النقدية مّما ضربه العرب قبل ذلك بقليل بين سنتي ١٨و٢٠هـ.

ولهذا السبب اعتبرنا أن سنة ٢٠هـ تمثّل بداية التاريخ الموثّق الذي يؤكد، بل يوثّق للدولة الإسلامية وسلطتها السياسية والإدارية والعسكرية، ليس في المدينة أو الجزيرة العربية فحسب بل وخارجها أيضاً، في مصر والعراق والمشرق والشام.

وقد اعتمدنا للفترة الأولى التي سبقت هذا التاريخ ـ تاريخ ظهور الوثائق ـ وهي فترة قصيرة جداً، ما أجمعت عليه الروايات التاريخية ابتداء من الصحيفة التي وضعها الرسول لتنظيم أوضاع المجتمع الجديد في المدينة واعتبرها كثيرون أول دستور مكتوب في العالم، مروراً بإجراءاته الدالة على السلطة الدنيوية التي مارسها إضافة إلى نبوته، من عقد معاهدات وعقد الصلح وإرسال العمال والقضاة أحياناً إلى المناطق الأخرى، إلى ما سمّيناه مؤشرات استمرارية السلطة بعد وفاة رسول الله مّما قام به خليفتاه أبو بكر (رضي الله عنه) وعمر (رضي الله عنه) من تنظيم وتطوير السلطة التي أوجدوها من قبل، من تمصير للأمصار الجديدة والإشراف الإداري والسياسي والعسكري على تنظيمها، أقصد الكوفة والبصرة، إضافة إلى أجناد الشام، إلى إنشاء الإدارات الجديدة كالديوان، والعطاء الذي رافقه تنظيم التصرف بالأراضي المفتوحة وفرض الضرائب وجبايتها، مّما شهدت به الوثائق البردية الكثيرة التي تعود إلى هذه الفترة ابتداء من سنة ٢٠هـ، وتؤكد تماماً ابتداء فتح مصر على يد العرب في هذه السنة، كما ذكرت الروايات التاريخية، وأكدت طلبات تموين الجيش عن طريق تقديم المواد الغذائية العينية التي تسمّيها الروايات التاريخية «أرزاق الجند».

وقد أثبتت هذه الوثائق البردية المبكرة والمؤرخة، لحسن الحظ، توافقاً يكاد يكون تاماً بين ما جاء على لسان الروايات التاريخية في المصادر الأولية وما شهدت به مثل هذه الوثائق الصادرة باسم الإدارة العربية الإسلامية الجديدة. وآخر هذه الوثائق التي أوليناها الاهتمام هي النقود التي ضربها العرب مباشرة بعد الانتهاء من إرساء قواعد التنظيم الجديد في دولتهم أيام عمر بن الخطاب. وتشهد بذلك قطع النقد التي ضُربت في المشرق سنة ٢٠هـ على الطراز الساساني،

ولكنها حملت من الوهلة الأولى عبارات دالة على الجهة التي ضربتها، وهي الدولة العربية الإسلامية، بما حملت من عبارات عربية إسلامية دلت بما لا يدع مجالاً للشك على أن العرب هم الذين ضربوها بما كتبوه عليها من كتابات لا يمكن أن تصدر إلا عنهم رغم ما حملته من رموز وإشارات ساسانية أيضاً؛ تماماً كما هو حال النقد الذي ضربه العرب في الشام حوالى هذا التاريخ، وإن كان على الطراز البيزنطي السابق، إذ هو يحمل الدلالات نفسها التي حملها ما ضُرب من نقد على الطراز الساساني من عبارات عربية إسلامية.

وفي الجزء الأخير من الدراسة، حاولنا حشد مجموعة كبيرة من الوثائق المؤرخة التي تعود إلى الفترة اللاحقة لسنة ٢٠هـ وحتى الفترة التي سبقت خلافة عبد الملك بن مروان. وذلك من أجل توضيح أهمية وقيمة الروايات التاريخية التي تحدثت عن تطورات الدولة الإسلامية في مختلف المجالات. وبيّنت هذه الوثائق في كثير من الأحيان توافقاً لا يؤكد ما ذهبت إليه الروايات التاريخية بشكل لافت للانتباه فقط، بل يدحض أيضاً الشكوك التي يطلقها البعض من الدارسين، خاصة الغربيين منهم، حول الكثير من التطورات السياسية والإدارية والاقتصادية وحتى العسكرية. وذلك عندما يوثّق بعض القطع النقدية مثلاً ألقاب الخلفاء بل حتى الألقاب التي اتخذها بعض قادة حركات المعارضة ضد الدولة الأموية، عندما حملوا لقب خلفاء بني أمية (أمير المؤمنين) الذي ظهر مرافقاً لاسم الزبير الذي عارض الأمويين بحركة استمرت فترة تزيد على العشر سنوات. وكذلك قائد إحدى جماعات الخوارج لا «الازارقة» قطري بن الفجاءة، الذي لم تؤكد بعض القطع النقدية اتخاذه لقب أمير المؤمنين فحسب، بل أكدت أيضاً شعاره الذي كان يرفعه خوارج ذلك الوقت وهو «لا حكم إلا لله».

أما الوثائق البردية، سواء منها العربية أو التي كُتبت بلغات أخرى، فقد أكدت في هذه الفترة المبكرة ما ذهبت إليه كثير من الروايات في المصادر الأولية، سواء التاريخية منها أو الفقهية. وذلك عندما تحدثت عن بعض الضرائب العينية أو النقدية التي أسهبت أحياناً في الحديث عنها، كالأرزاق، وهي الضرائب العينية التي كانت تؤخذ على شكل مواد تموينية كالقمح والزيت والطحين والشعير وعلف الدواب، وأحياناً الوجبات الغذائية للجند، وكذلك الجزية ومن يدفعها ومقاديرها ومواعيد جبايتها، كما جاء الحديث عن ضرائب الأرض النقدية التي عُرفت في المصادر الأولية باسم «الخراج».

وأخيراً، يمكن القول إننا عند دراستنا لتاريخ العرب المسلمين، وخاصة تاريخ صدر الإسلام بالتحديد، يجب علينا الاهتمام بدراسة الوثائق الصالحة لأنها تحل الكثير من المشاكل الخلافية في مصادرنا الأولية، لاسيما أن هذه الوثائق، وكذا الوثائق البردية والنقود، متاحة بوفرة. بل إننا لا نبالغ إذا قلنا إن الوثائق البردية العربية ـ الثنائية اللغة ـ والقبطية واليونانية قد نُشر كثير منها منذ فترة طويلة، ولكن اطلاع أغلبية الباحثين العرب المسلمين عليها ما يزال سطحياً بل معدوماً في كثير من الأحيان. ولذلك يجب التوجه إلى الاستفادة من دراسة مادة هذه الوثائق لإجلاء كثير من الغموض في هذه الفترة المبكرة من التاريخ العربي الإسلامي، كما حاول هذا البحث القيام به بشكل جدي، وذلك للوقوف أمام حملة التشكيك السائدة الآن بين كثير من الدارسين الغربيين لتاريخنا ومختلف فروع حضارتنا. ونحن نعلم أن لديهم علماً قائماً بذاته منذ قرون، مهمته التشكيك في أصول هذه الحضارة وهذا التاريخ ومعطياتهما بشكل عام، لغة وعقيدة وتاريخاً وثقافة. ولذلك، نقول بإصرار إن دراسة التاريخ الإسلامي، والثقافة والحضارة الإسلامية المبكرة منها بشكل خاص، بحاجة إلى تأصيل وتوثيق يصد ما يتعرض له هذا التاريخ من هجوم يكاد يكون مستمراً، وإن خبا أحياناً، لكنه لا يلبث أن يظهر مستعراً عنيفاً أحياناً أخرى، كما هو الحال في هذه الأيام.

المراجـــع

١ ـ العربية

كتب

ابن آدم القرشي، أبو زكريا يحيى بن سليمان. **كتاب الخراج**. تحقيق جوينبول. ليدن: بريل، ١٨٩٥.

ابن أبي الحديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله. **شرح نهج البلاغة**. ٤ ج.

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد. **الكامل في التاريخ**. بيروت: دار صادر، ١٩٦٥. ١٣ ج.

ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد بن محمد. **الفتوح**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦. ٨ ج.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٤.

ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن أمية. **المحبر**. اعتنت بتصحيحه ايلزه ليختن شتيتر. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٤٢.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. بغداد: مكتبة المثنى، [د. ت.].

ابن خياط العصفري، أبو عمرو خليفة. **تاريخ خليفة بن خياط**. رواية تقي بن مخلد؛ حققه سهيل زكار. ط ٢. دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٧٧. ٢ ج.

ابن زنجويه، حميد بن مخلد. **الأموال**. تحقيق شاكر ذيب فياض. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٨٦. ٣ ج.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **كتاب الطبقات الكبير في السيرة الشريفة النبوية**. عني بتصحيحه أوجين منوخ [وآخرون]. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤ ـ ١٩١٨. ٨ ج.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم الهروي. **الأموال**. صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي. القاهرة: طبعة الكليات الأزهرية، خليل هراس، [د. ت.].

ابن شبه النميري البصري، أبو زيد عمر. **تاريخ المدينة المنورة (أخبار المدينة النبوية)**. حققه فهيم محمد شلتوت. بيروت: دار التراث، ١٩٩٠. ٤ ج.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **الدرر في اختصار المغازي والسير**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤.

ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. **فتوح مصر وأخبارها**. تحقيق شارلز كتلر توري. ليدن: مطبعة بريل، [١٩٢٢]. (سلسلة الدراسات الشرقية. جامعة يال؛ ٣)

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. شرحه ورتب فهارسه أحمد أمين؛ أحمد الزين، وإبراهيم الأبياري. ط ٢. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٦.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. **تهذيب تاريخ مدينة دمشق**. اعتنى بترتيبه وتصحيحه عبد القادر بدران. ط ٣. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٧.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **عيون الأخبار**. تحقيق ميخائل جان دي غويه. ليدن: بريل، ١٩٠٤. ٢ ج.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أحكام أهل الذمة**. حققه وعلّق حواشيه صبحي الصالح. دمشق: جامعة دمشق، ١٩٦١. ٢ ج.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦. ١٥ ج.

ـــــ. ـــــ. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٠٠ ـ ١٣٠٧هـ/[١٨٨٢ ـ ١٨٨٩م]. ٢٠ ج.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية لابن هشام**. حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا؛ إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: البابي، ١٩٣٦. ٤ ج.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. **الأوائل**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **كتاب الخراج**. تحقيق إحسان عباس. ط ٢. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٦.

الأزدي، أبو إسماعيل محمد بن عبد الله. **فتوح الشام**. تحقيق عبد المنعم عبد الله عامر. القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٧٠.

البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز. **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**. عارضه بمخطوطات القاهرة وحققه وضبطه مصطفى السقا. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٧. ٤ ج.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **أنساب الأشراف**. تحقيق سولومن دوب فريتز غويتين وماكس شلوسينغر. القدس: مطبعة الجامعة العبرية، ١٩٣٨. ٢ ج في ٥ مج.

ـــــ . ـــــ . **أنساب الأشراف: الشيخان أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وولدهما**. تحقيق إحسان صدقي العمد. الكويت: مؤسسة الشراع العربي، ١٩٨٩.

ـــــ . **كتاب فتوح البلدان**. تحرير ميخائيل جان دو غويه. ليدن: بريل، ١٨٦٦.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر؛ دار الجيل، [د. ت.]. ٤ ج.

ـــــ . **الحيوان**. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر؛ دار الجيل، ١٩٨٨. ٧ ج.

جروهمان، أدولف. **أوراق البردى العربية بدار الكتب المصرية**. اشترك مع المؤلف في نقل الكتاب إلى العربية حسن إبراهيم حسن؛ مراجعة الترجمة عبد الحميد حسن. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤ ـ ١٩٧٤. ٦ ج.

جعيط، هشام. **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣.

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. **الوزراء والكتاب**. تحقيق عبد الله إسماعيل الصاوي. القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، ١٩٣٨.

جودة، جمال محمد داود محمد. **العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام**. إشراف عبد العزيز الدوري. عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٧٩.

الحداد، محمد حمزة إسماعيل. **النقوش الأثرية مصدراً للتأريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية**. القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، ٢٠٠٢.

حسين، فالح. **الإدارة المالية في الإسلام**. عمّان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٩١. ٣ ج.

ـــــ . **الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي**. عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٧٨.

حميد الله، محمد. **مجموعة الوثائق السياسية في عهد النبوة والخلافة الراشدة**. ط ٤. بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٣.

الخزاعي، أبو الحسن علي بن محمد. **تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **مفاتيح العلوم**. عني بتصحيحه ونشره إدارة الطباعة المنيرية. القاهرة: مطبعة الشرق، ١٣٤٢هـ/[١٩٢٣م].

الدوري، عبد العزيز. **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**. ط ٣. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٤.

ـــــ . **النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة**. بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠.

الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود. **الأخبار الطوال**. تحقيق عبد المنعم عامر؛ مراجعة جمال الدين الشيال. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإقليم الجنوبي، الإدارة العامة للثقافة، ١٩٦٠. (تراثنا)

دينيت، دانيل. **الجزية والإسلام**. ترجمة وتقديم فوزي فهيم جاد الله؛ مراجعة إحسان عباس. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠.

الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. ط ٢. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٧٢. ٤ ج.

زين الدين، ناجي. **مصور الخط العربي**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٤.

الشافعي، محمد بن إدريس (الإمام). **الأم**. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٩٦١. ٤ ج.

الصولي، أبو بكر يحيى بن محمد. **أدب الكاتب. نسخه وعني بتصحيحه وتعليق حواشيه محمد بهجة الأثري. القاهرة؛ بغداد: المطبعة السلفية، ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م**.

الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن. **مجمع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦١. ٣٠ ج في ٦ مج.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **اختلاف الفقهاء**. تحقيق يوسف شاخت. ليدن: بريل، ١٩٣٣.

ـــــ. **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٨. ١٠ ج. (ذخائر العرب؛ ٣٠)

ـــــ. **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥. ١٥ ج.

ـــــ. **جامع البيان في تفسير القرآن... [وبهامشه] تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان لنظام الدين النيسابوري**. ط ٣. القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٩٦٨. ٣٠ ج في ١٠ مج.

العبادي، مصطفى. **محاضرات في تاريخ العرب قبل الإسلام**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٢.

العلي، صالح أحمد. **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.

ـــــ. **خطط البصرة ومنطقتها: دراسة في أحوالها العمرانية والمالية في العهود الإسلامية الأولى**. بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٦.

ـــــ. **الدولة في عهد الرسول**. بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٨. ٢ ج.

فلهاوزن، يوليوس. **الدولة العربية وسقوطها**. ترجمة عبد الهادي أبو ريدا. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٩.

فهمي، سامح عبد الرحمن. **المكاييل في صدر الإسلام**. مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية، ١٩٨١.

فهمي، عبد الرحمن. **فجر السكة العربية**. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٥.

ـــــ. **النقود العربية: ماضيها وحاضرها**. القاهرة: المكتبة الثقافية، ١٩٦٤.

فيصل، شكري. **حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول: دراسة تمهيدية لنشأة المجتمعات الإسلامية**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٢.

قدامة بن جعفر، أبو الفرج. **الخراج وصناعة الكتابة**. شرح وتحقيق محمد حسين الزبيدي. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨١. (سلسلة كتب التراث؛ ١١٠)

الكرملي، انستاس ماري. **النقود العربية وعلم النميات**. القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٣٩.

كريستنسن، آرثر. **إيران في عهد الساسانيين**. ترجمة يحيى الخشاب؛ مراجعة عبد الوهاب عزام. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧.

الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف. **ولاة مصر**. تحقيق رفن جست. ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٢.

ـــــ. **الولاة وكتاب القضاة**. تهذيب وتصحيح رفن كست. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨.

ماسينيون، لويس. **خطط الكوفة وشرح خريطتها**. ترجمة تقي بن محمد المصعبي. النجف الأشرف: جمعية منتدى النشر، ١٩٧٩.

مالك بن أنس. **الموطأ**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار أحياء التراث العربي، ١٩٨٥.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية**. صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي. ط ٢. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦.

المبيض، سليم عرفات. **النقود العربية الفلسطينية وسكتها المدنية الأجنبية: «من القرن السادس قبل الميلاد وحتى عام ١٩٤٦م»**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **كتاب التنبيه والإشراف**. تحقيق ميخائيل جان دو غويه. ليدن: بريل، ١٨٩٣.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. **الخطط المقريزية المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها بإقليمها**. القاهرة: مطبعة بولاق، [د. ت.]. ٢ ج.

ـــــ. **النقود الإسلامية المسمى بشذور العقود في ذكر النقود**. تحقيق وإضافات محمد السيد على بحر العلوم. ط ٥. النجف: المكتبة الحيدرية، ١٩٦٧.

المنجد، صلاح الدين. **دراسات في تاريخ الخط العربي منذ بدايته إلى نهاية العصر الأموي**. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٩.

النقشبندي، ناصر السيد محمود. **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني**. بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٦٩.

هبة الله الحلي، أبو البقاء. **المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية**. تحقيق محمد عبد القادر خريسات وصالح موسى درادكة. ط ٢. عمان: مكتبة الرسالة، ١٩٨٤. ٢ ج.

هنتس، فالتر. **المكاييل والأوزان الإسلامية وما يعادلها في النظام المتري**. ترجمة كامل العسلي. عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٧٠.

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. **فتوح الشام**. بيروت: دار الجيل، [د. ت.]. ٢ ج.

ـــــ. **المغازي**. تحقيق مارسدن جونز. لندن: مطبوعات جامعة أكسفورد، ١٩٦٦. ٣ ج.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. **معجم البلدان**. تحرير فرديناند وستنفلد عن مخطوطات برلين، سانت بطرسبرغ. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨؛ واكسفورد ـ ليبزيغ: بروكهاوس، ١٨٦٦ ـ ١٨٧٣. ٥ ج.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. **تاريخ اليعقوبي**. بيروت: دار صادر، ١٩٦٠. ٢ ج.

دوريـات

جواد، مصطفى. «كتابة حجر حفنة الأبيض.» **سومر**: السنة ١٢، العددان ١ ـ ٢، ١٩٥٦.

حسين، فالح. «استعمال العربية في الدواوين المالية قبل عبد الملك بن مروان وبعده.» **دراسات تاريخية** (دمشق): العددان ٢٨ ـ ٢٩، ١٩٨٦.

ـــــ . «تعريف بالوثائق البردية العربية وأهميتها في دراسة التاريخ الإسلامي.» **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**: السنة ٢، العدد ٤٠، ١٩٩١.

ـــــ . «عشور التجارة في صدر الإسلام: بين النظرية والتطبيق.» **دراسات تاريخية** (دمشق): ١٩٨٨.

ـــــ . «مسألة تنقيط الحروف العربية قبل عبد الملك بن مروان في ضوء النقوش والبرديات المبكرة المؤرخة.» **الحوليات التونسية** (جامعة منوبة، تونس): السنة ٢، العدد ٥١، ٢٠٠٦.

ـــــ . «هروب الفلاحين من القرى في مصر بناء على الوثائق البردية المعاصر.» **دراسات تاريخية** (دمشق): العددان ٣٩ ـ ٤٠، ١٩٩١.

الدوري، عبد العزيز. «نشأة الإقطاع.» **مجلة المجمع العلمي العراقي**: العدد ٢٠، ١٩٧٠.

ـــــ . «نظام الضرائب في خراسان.» **مجلة المجمع العلمي العراقي**: السنة ١١، ١٩٦٤.

ـــــ . «نظام الضرائب في صدر الإسلام.» **مجلة مجمع اللغة العربية** (دمشق): السنة ٤٩، العدد ٢، ١٩٧٤.

شرف الدين، أحمد حسين. «النقوش الإسلامية في درب زبيدة.» **الأطلال**: السنة ١، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

الصندوق، عز الدين. «نقش حجر حفنة الأبيض.» **سومر**: السنة ١١، العدد ٢، ١٩٥٥.

العلي، صالح أحمد. «ملكيات الأراضي في الحجاز في القرن الأول الهجري.» **العرب**: السنة ٣، العدد ١١، ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩م.

«الفروض العينية: الضيافة والأرزاق كمصدر لتمويل جيش الفتح.» **لجنة تاريخ بلاد الشام** (الجامعة الأردنية): ١٩٨٧.

الفعر، فهمي. «نقشان جديدان من مكة المكرمة مؤرخان سنة ثمانين هجرية: الأثر والآثار.» **المنهل**: السنة ٥٣، العدد ٤٨، ١٤٠٧هـ/ ١٩٧٨م.

النقشبندي، سيد ناصر. «منشأ الخط العربي وتطوره.» سومر: السنة ٣، العدد ١، ١٩٤٧.

ـــــ . «النقوش العربية على النقود النحاسية والفضية منذ سنة ١٩ ـ ٤٠هـ/ ٦٣٩ ـ ٦٦٠م.» سومر: السنة ٣، ١٩٤٧.

أطروحات، رسائل جامعية

أبو الرب، هاني. «العطاء في صدر الإسلام.» (رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، ١٩٨٥).

نـدوات، مؤتمـرات

بلاد الشام في صدر الإسلام: جمادى الآخرة/ آذار الندوة الثانية من أعمال المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام. تحرير محمد عدنان البخيت وإحسان عباس. عمّان: منشورات الجامعة الأردنية، ١٩٨٧.

المؤتمر الدولي لتحقيق التراث العربي الإسلامي. المفرق: جامعة آل البيت، ٢٠٠٦. ٢ ج.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abbott, Nadia. *Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1939.

Abdurrahman Badawi (ed.). *Mélanges Taha Husayn*. Le Caire: Dar Al-Ma'ref, 1962.

Becker, Carl H. *Beitraege zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam*. Strassburg: K. J. Trubner, 1913. 2 vols.

_____ . *Islamstudien*. Vom Werden und Wesen der Islamischen Welt. Leipzig: Quelle, 1924. 2 vols.

_____ . *Papyri Schott-Reinhardt I (PSRI)*. Heidelberg: [n. pb.], 1906.

Björkman, Walther [et al.]. *Arabische führergestalten*. Heidelberg, Berlin: K. Vowinckel, 1944. (Arabische Welt; bd. 5)

British Museum Department of Manuscripts. *Greek Papyri in the British Museum: Catalogue with Texts*. Edited by F. G. Kenyon. Milan: Cisalpino-Goliardica, 1973. 5 vols.

Charles, Robert Henry. *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu.* Translated from Zotenberg's Ethiopic Text. Oxford: Oxford University Press, 1916. (Christian Roman Empire)

Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam.* Gorgias: Gorgias Press LLC, 2004.

_____. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1980.

_____ and Michael Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1977.

Crum, Walter Ewing. *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum.* London: British Museum, 1905.

_____. *Catalogue of the Coptic Manuscripts of the John Rylands Library, Manchester.* Manchester: Manchester University Press, 1909.

_____. *Coptic Ostraca: From the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and Others.* London: Kessinger, 1902.

Donner, Fred McGray. *The Early Islamic Conquests.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

Encyclopedia of Islam. By a number of leading orientalists. edited by an editorial commitee consisting of H.A.R. Gibb [et al.]. Leiden: Brill, 1960-2006. 11 vols.

Gabrieli, Francesko. *Geschichte der Araber.* Stuttgart: Kohlhammer, 1963. (Urban-Bücher; 73)

Grohmann, Adolf. *Allgemeine Einfuhrung in die Arabischen Papyri nebst grundzugen der Arabishen diplomatic.* Wien: F. Zollner, 1924.

_____. *Arabic Inscriptions.* Paris: Louvain, 1962.

_____. *Arabische Paläographie.* Wien; Graz, Wien, Köln: Böhlau in Kommission, 1967-1971. 2 vols.

_____. *Arabische Papyruskunde.* Leiden: Brill, 1966.

_____. *Einführung und Chrestomathie zur arabischen Papyruskunde.* Praha: Státní pedagogické nakl., 1954. (Archiv orientálni. Monografie; v. 13)

_____. *From the World of Arabic Papyri.* Cairo: Al-Maaref Press, 1952.

_____ (ed.). *Arabic Papyri from Hirbet el-Mird.* Louvain: Publications universitaires, 1963. (bibliothèque du Muséon; v. 52)

Gruendler, Beatrice. *The Development of the Arabic Scripts: From the Nabatean Era to the First Islamic Century According to Dated Texts.* Atlanta: Scholars Press, 1993. (Georgia: Harvard Semitic Studies; 43)

Hamidullah, Muhammad. *The First Written Constitution in the World.* London: Islamic Review, 1941.

Hinz, Walter. *Islamische Masse und Gewichte: Umgerechnet ins Metrische System.* Leiden: Brill, 1955. (Anemi)

Hussein, Faleh. *Das Steuersystem in Agypten von der Arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19-254/639-868 mit besonderer Berucksichtigung der Papyrusurkunden.* New York: Peter Lang Pub., 1982. (Heidelberger Orientalistische Studien; 3)

Johnson, Allan Chester and Louis C. West. *Byzantine Egypt: Economic Studies.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1949.

Kahle, Paul E. (ed.). *Coptic texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt.* London: Oxford University Press, 1954. 2 vols.

Karabacek, Josef Von. *Der Mokaukis Von Aegyptens: Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzogs Rainer.* Wien: [n. pb.], 1886.

_____ (ed.). *Führer durch die Ausstellung.* Vienna: A. Hölder, 1894. (Papyrus Erzherzog Rainer; 573)

Kraemer, Casper J. *Excavations at Nessana.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950. 3 vols.

Kühnel, Ernst [et al.]. *The Textile Museum Catalogue of Dated Etireaze Fabrics, Umayyad, Abbasid, Fatimid.* Technical analysis by Louisa Bellinger; Preface by George Hewitt Myers. Washington, DC: [n. pb.], 1952.

Lavoix, Henri. *Catalogue des monnaies musulmanes de la bibliothéque nationale.* Paris: Imprimerie Nationale, 1887. (Americana)

Lewis, Bernard. *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response.* London: Phoenix, 2002.

Lokkegaard, Frede. *Islamic Taxation in the Classic Period, with Special Reference to Circumstances in Iraq.* Copenhagen: Branner and Korch, 1950.

Margoliouth, D. S. *Catalogue of Arabic Papyri in the John Rylands Library, Manchester.* Manchester: Manchester University Press, 1933.

Morimoto, Kosei. *The Fiscal Administration of Egypt in the Early Islamic Period.* Kyoto: Dohosha, 1981. (Asian Historical Monographs; 1)

Newby, Gordon Darnell. *A History of the Jews of Arabia: From Ancient Times to Their Eclipse under Islam.* Carolina: University of South Carolina Press, 1988. (Studies in Comparative Religion)

Nutzel, Heinrich. *Katalog der orientalischen Münzen.* Berlin: Die Münzen der östlichen Kalifen, 1898.

Ohlig, Karl-Heinz and Gerd-R. Puin (hgs.)., *Die Dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung undfrühen Geschichte des Islam.* Berlin: Hans Schiler, 2007.

Puin, Gerd-Ruediger. *Der Diwan von umar Ibn al-Hattab = Ein Beitrag zur fruehislamischen Verwaltungsgeschichte.* Bonn: [n. pb.], 1970.

Serauky, Eberhard. *Geschichte des Islam: Entstehung, Entwicklung und Wirkung von den Anfangen bis zur Mitte des XX Jahrhunderts*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 2003.

Sprenger, Aloys. *Das Leben und die Lehre des Mohammads: Nach Bisher Grösstentheils Unbenutzten Quellen*. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1869.

Stefanski, Elizabeth M. and Miriam Lichtheim. *Coptic Ostraka from Medine Habu*. Chicago, IL: Chicago University Press, 1952.

Theophanes the Confessor. *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*. Translated by Cyril Mango and Roger Scott; Contributed by Geoffrey Greatrex. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1982.

Till, Walter C. *Die Koptische Rechtsurkunden der Papyrussammlung der oesterreichischen Nationalbibliotek*. Wien: Abteilung, 1958. 4 vols.

Walker, John. *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umaiyed Coin*. London: Trustees of British Museum, 1956. (Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum; v. 2)

_____ . *A Catalogue of the Arab-Sassanien Coins in the British Museum*. Oxford: Oxford University Press, 1967. (Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum; v. 1)

Wansbrough, John. *The Sectarian Milieu, Content and Composition of Islamic Salvation History*. Foreword Gerald Hawting. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Watt, William Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

_____ . *Muhammad: Prophet and Statesman*. Oxford: Oxford University Press, 1961. (Galaxy Book; 409)

Wellhausen, Julius. *Das Arabische Reich und Sein Sturz*. Berlin: Elibron Classics, 1902.

_____ . *Medina Vor Dem Islam: Muhammads Gemeindeordnung Von Medina: Seine Schreiben, Und Die Gesandtschaften an Ihn*. Berlin: Walter De Gruyter Inc, 1985. (Skizzen und Vorarbeiten; 4)

Periodicals

Bell, Harold Idris. «The Arabic Bilingual Entagion.» *Proccedings of the American Philosophical Society*: vol. 89, 1945.

_____ _. «Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum.» *Der Islam*: vol. 2, no. 1, 1911; vol. 3, 1912; vol. 4, 1913 and vol. 17, 1928.

Diem, Werner. «Der Gouverneur an den pagarchen Ein Verkannter papyrus vom Jahre 65 der Higra.» *Der Islam*: vol. 60, no. 1, 1983.

_____ . «Vier Dienstschreiben an Ammar: Ein Beitrag zur Arabischen Papyrologie.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG): vol. 133, no. 2, 1983.

Donner, Fred M. «The Formation of the Islamic State.» *Journal of American Oriental Studies*: vol. 106, no. 2, 1986.

_____ . «Some Early Arabic Inscriptions from al-Hanakiyya, Saudi Arabia.» *Journal of Near Eastern Studies*: vol. 43, 1989.

Grohmann, Adolf. «Apercu de papyrologie Arabe.» *Etudes de papyrologie*: vol. 1, 1932.

_____ . «Arabische Papyri aus der sammlung Car I Wessely im Orientalischen Institul Zu prag.» *Archiv Orientalni*: vol. 12, no. 33, 1941.

El-Hawary, Hassan Mohammed. «The Most Ancient Islamic Monument known dated A. H. 31 (A. D. 652).» *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*: no. 2, April 1930.

Levy, M. A. «Ueber die nabathäischen Inschriften von Petra, Hauran, vornehmlich der Sinai-Halbinsel und über die Münzlegenden nabathäischer Könige.» *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG): vol. 14, 1860.

Miles, George. «Early Islamic Inscriptions Near Taif in the Hijaz.» *Journal of Near Eastern Studies*: vol. 7, 1948.

Mordtmann, A. D. «Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Legenden: Zweiter Nachtrag.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*: vol. 19, 1865.

_____ . «Erklärung der Münzen mit Pehlvi-Legenden.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZMDG): vol. 8, 1854.

_____ . «Zu der Münze des Chalifen Katarî, Bd. VIII, S.842 f.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*: vol. 9, 1855.

_____ . «Zur Pehlevi-Münzkunde: I. Die ältesten muhammedanischen Münzen.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG): vol. 33, 1879.

Nöldeke, Theodor. «Zur Geschichte der Araber im 1. Jahrh. d, H. aus syrischen Quellen: I. Die letzten Kämpfe um den Besitz Syriens.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*: vol. 29, 1875.

Al-Qadi, Wadad. «The Term «Khalifa» in Early Exegetical Literature.» *Die Welt des Islams*: vol. 28, 1988.

Royal Geographical Society: vol. 35, 1910.

Stefanski, Elizabeth and Miriam Lichtenheim. «Coptic Ostraca from Medinet Habu.» *Oriental Institute Publications* (University of Chicago Press): vol. 71, 1952.

Stickel, Johann gustav. «Neue Ermittlungen anf byzantinisch arabischen Bildmünzen, mit einem Anhange.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*: vol. 23, 1869.

Till, Walter C. «Die Koptischen Steuerquittungsostraka Der Wiener Papyrussammlung.» *Orientalia*: vol. 16, 1947.

«Tyche: Beitraege zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik.» *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (ZPE): vol. 1, 1986.

Worp, Klass A. «Ein Neuer Rachid Papyrus.» *Zeitschrift fuer Papyrologie und Epigraphik*: vol. 58, 1985.

Websites and Reports

Crone, Patricia. «What Do We Actually Know about Muhammad.» 31 August 2006, <http://www.opendemocracy.net>.

فهـــــــرس

ـ ب ـ

ـ ط ـ

ـ ع ـ

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -